

Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur

Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur

1921-1922

Jahrbuch

für

jüdische Geschichte und Literatur

Herausgegeben

vom Verbande der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur in Deutschland.

Mit Beiträgen von

dor Landau, Simon Bernfeld, Ed. König, Julius Guttmann, Umberto Cassuto, Philipp Bloch, Moritz Goldstein.

Vierundzwanzigster Band.

Berlin 1921-1922.

Verlag von M. Poppelauer.


LIBRARY
APR - 6 1972
UNIVERSITY OF TORONTO

Inhalts-Verzeichnis.

	Oktober 1921	Tischri 5682	
Montag	3	1	Rausch Haschonoh (Neujahr)
Dienstag	4	2	
Mittwoch	5	3	Fasten Gedalja
Donnerstag	6	4	
Freitag	7	5	
Sonnabend	8	6	Schabbos Schuwoh (Buß-Sabbat) Tv.*) Wajelech 5. Mos. 31, 1. H. Hosea 14, 2.
Sonntag	9	7	
Montag	10	8	
Dienstag	11	9	
Mittwoch	12	10	Jaum Kippur (Versöhnungstag)
Donnerstag	13	11	
Freitag	14	12	
Sonnabend	15	13	Tv. Haasinu 5. Mos. 32, 1. H. 2. Sam. 22, 1.
Sonntag	16	14	
Montag	17	15	Sukkaus (Hüttenfest)
Dienstag	18	16	
Mittwoch	19	17	
Donnerstag	20	18	Chaul hamaued Sukkaus (Zwischenfeiertage des Hüttenfestes)
Freitag	21	19	
Sonnabend	22	20	
Sonntag	23	21	Hauschano Rabbo
Montag	24	22	Sch'mini Azeres (Schlußfest)
Dienstag	25	23	Simchas Tauroh (Torafreude)
Mittwoch	26	24	
Donnerstag	27	25	
Freitag	28	26	
Sonnabend	29	27	Tv. B'reschis 1. Mos. 1, 1. H. Jes. 42, 5. Neumondsweihe.
Sonntag	30	28	
Montag	31	29	
Dienstag	1 Novbr.	30	Rausch Chaudesch (Neumond) 1. Tag

Am Sabbat, dem	ist der Barmizwa-Tag der Knaben, welche 1908 geboren sind in der Zeit vom
8. Oktober 1921	25. September bis 1. Oktober
15. „ „	2.—8. „
22. „ „	9.—15. „
29. „ „	16.—22. „

* Tv. = Toravorlesung, H. = Haftara (Prophetenvorlesung).

	November 1921	Marcheschwan 5682	
Mittwoch	2	1	Rausch Chaudesch (Neumond) 2. Tag
Donnerstag	3	2	
Freitag	4	3	
Sonnabend	5	4	Tv. Nauach 1. Mos. 6, 9. H. Jes. 54, 1.
Sonntag	6	5	
Montag	7	6	
Dienstag	8	7	
Mittwoch	9	8	
Donnerstag	10	9	
Freitag	11	10	
Sonnabend	12	11	Tv. Lech l'cho 1. Mos. 12, 1. H. Jes. 40, 27.
Sonntag	13	12	
Montag	14	13	
Dienstag	15	14	
Mittwoch	16	15	
Donnerstag	17	16	
Freitag	18	17	
Sonnabend	19	18	Tv. Wajero 1. Mos. 18, 1. H. 2. Kön. 4, 1.
Sonntag	20	19	
Montag	21	20	
Dienstag	22	21	
Mittwoch	23	22	
Donnerstag	24	23	
Freitag	25	24	
Sonnabend	26	25	Tv. Chaje Soroh 1. Mos. 23, 1. H. 1. Kön. 1, 1. Neumondsweihe.
Sonntag	27	26	
Montag	28	27	
Dienstag	29	28	
Mittwoch	30	29	
Donnerstag	1 Dezbr.	30	Rausch Chaudesch (Neumond) 1. Tag

Am Sabbat, dem	ist der Barmizwa-Tag der Knaben, welche 1908 geboren sind in der Zeit vom
5. November 1921	23.—29. Oktober
12. „ „	30. Oktober bis 5. November
19. „ „	6.—12. „
26. „ „	13.—19. „

	Dezember 1921	Kislew 5682	
Freitag	2	1	Rausch Chaudesch (Neumond) 2. Tag
Sonnabend	3	2	Tv. Taul'daus 1. Mos. 25, 19. H. Maleachi 1, 1.
Sonntag	4	3	
Montag	5	4	
Dienstag	6	5	
Mittwoch	7	6	
Donnerstag	8	7	
Freitag	9	8	
Sonnabend	10	9	Tv. Wajeze 1. Mos. 28, 10. H. Hosea 12, 13.
Sonntag	11	10	
Montag	12	11	
Dienstag	13	12	
Mittwoch	14	13	
Donnerstag	15	14	
Freitag	16	15	
Sonnabend	17	16	Tv. Wajischlach 1. Mos. 32, 4. H. Obadjah 1, 1.
Sonntag	18	17	
Montag	19	18	
Dienstag	20	19	
Mittwoch	21	20	
Donnerstag	22	21	
Freitag	23	22	
Sonnabend	24	23	Tv. Wajeschew 1. Mos. 37, 1. H. Amos 2, 6. Neumondsweihe.
Sonntag	25	24	
Montag	26	25	Chanukka (25–30)
Dienstag	27	26	
Mittwoch	28	27	
Donnerstag	29	28	[Tv. Mikkez 1. Mos. 41, 1.
Freitag	30	29	[H. Secharja 2, 14.
Sonnabend	31	30	Schabbos Chanukkoh und Rausch Chaudesch (Neumond) 1. Tag.

Am Sabbat, dem	ist der Barmizwa-Tag der Knaben, welche 1908 geboren sind in der Zeit vom
3. Dezember 1921	20.—26. November
10. „ „	27. November bis 3. Dezember
17. „ „	4.—10. „
24. „ „	11.—17. „
31. „ „	18.—24. „

	Januar 1922	Tewes 5682	
Sonntag	1	1	Chanukka — Rausch Chaudesch (Neumond) 2. Tag
Montag	2	2	
Dienstag	3	3	
Mittwoch	4	4	
Donnerstag	5	5	
Freitag	6	6	
Sonnabend	7	7	Tv. Wajiggasch 1. Mos. 44, 18. H. Ezech. 37, 15.
Sonntag	8	8	
Montag	9	9	
Dienstag	10	10	Fasttag Assoroh b'Tewes
Mittwoch	11	11	
Donnerstag	12	12	
Freitag	13	13	
Sonnabend	14	14	Tv. Waj'chi 1. Mos. 47, 28. H. 1. Kön. 2, 1
Sonntag	15	15	
Montag	16	16	
Dienstag	17	17	
Mittwoch	18	18	
Donnerstag	19	19	
Freitag	20	20	
Sonnabend	21	21	Tv. Sch'maus 2. Mos. 1, 1. H. Jes. 27, 6.
Sonntag	22	22	
Montag	23	23	
Dienstag	24	24	
Mittwoch	25	25	
Donnerstag	26	26	
Freitag	27	27	
Sonnabend	28	28	Tv. Woëro 2. Mos. 6, 2. H. Ezech. 28, 25. Neumondsweihe.
Sonntag	29	29	

Am Sabbat, dem	ist der Barmizwa-Tag der Knaben, welche geboren sind in der Zeit vom
7. Januar 1922	25.—31. Dezember 1908
14. „ „	1.— 7. Januar 1909
21. „ „	8.—14 „ „
28. „ „	15.—21. „ „

	Februar 1922	Sch'wat 5682	
Montag	30	1	Rausch Chaudesch (Neumond)
Dienstag	31	2	
Mittwoch	1 Februar	3	
Donnerstag	2	4	
Freitag	3	5	
Sonnabend	4	6	Tv. Bau 2. Mos. 10, 1. H. Jeremia 46, 13.
Sonntag	5	7	
Montag	6	8	
Dienstag	7	9	
Mittwoch	8	10	
Donnerstag	9	11	
Freitag	10	12	
Sonnabend	11	13	Schabbos Schiroh Tv. B'schallach 2. Mos. 13, 17. H. Richter 4, 4.
Sonntag	12	14	
Montag	13	15	
Dienstag	14	16	
Mittwoch	15	17	
Donnerstag	16	18	
Freitag	17	19	
Sonnabend	18	20	Tv. Jisrau 2. Mos. 18, 1. H. Jes. 6, 1.
Sonntag	19	21	
Montag	20	22	
Dienstag	21	23	
Mittwoch	22	24	
Donnerstag	23	25	
Freitag	24	26	
Sonnabend	25	27	Schabbos Sch'kolim Tv. Mischpotim 2. Mos. 21,1. H. 2. Kön. 11,18. Neumondsw.
Sonntag	26	28	
Montag	27	29	
Dienstag	28	30	Rausch Chaudesch (Neumond) 1. Tag

Am Sabbat, dem	ist der Barmizwa-Tag der Knaben, welche 1909 geboren sind in der Zeit vom
4 Februar 1922	22.—28. Januar
11. " "	29. Januar bis 4. Februar
18. " "	5.—11. "
25. " "	12.—18. "

	März 1922	Adar 5682	
Mittwoch	1	1	Rausch Chaudesch (Neumond) 2. Tag
Donnerstag	2	2	
Freitag	3	3	
Sonnabend	4	4	Tv. T'rumoh 2. Mos. 25, 1. H. 1. Kön. 5, 26.
Sonntag	5	5	
Montag	6	6	
Dienstag	7	7	
Mittwoch	8	8	
Donnerstag	9	9	
Freitag	10	10	
Sonnabend	11	11	Schabbos Sochaur Tv. T'zawwe 2. Mos. 27, 20. H. 1. Sam 15,1.
Sonntag	12	12	
Montag	13	13	Taanis Esther (Fasten Esther)
Dienstag	14	14	Purim
Mittwoch	15	15	
Donnerstag	16	16	
Freitag	17	17	
Sonnabend	18	18	Schabbos Poroh Tv. Ki ssisso 2. Mos. 30, 31. H. Ezech. 36, 16.
Sonntag	19	19	
Montag	20	20	
Dienstag	21	21	
Mittwoch	22	22	
Donnerstag	23	23	
Freitag	24	24	
Sonnabend	25	25	Schabbos Hachaudesch Tv. Wa-jakhel-P'kude H. Ezech. 45, 16. Neumondsweihe
Sonntag	26	26	
Montag	27	27	
Dienstag	28	28	
Mittwoch	29	29	

Am Sabbat, dem	ist der Barmizwa-Tag der Knaben, welche 1909 geboren sind in der Zeit vom
4. März 1922	19.—25. Februar
11. " "	26. Februar bis 4. März
18. " "	5.—11 "
25. " "	12.—18. "

	April 1922	Nissan 5682	Omer	
Donnerstag	30	1		
Freitag	31	2		
Sonnabend	1 April	3		Tv. Wajikro 3. Mos. 1, 1. H. Jesaja 43, 1.
Sonntag	2	4		
Montag	3	5		
Dienstag	4	6		
Mittwoch	5	7		
Donnerstag	6	8		
Freitag	7	9		
Sonnabend	8	10		Schabbos Hagodaul Tv. Zaw 3. Mos. 6, 1. H. Maleachi 3, 4.
Sonntag	9	11		
Montag	10	12		
Dienstag	11	13		
Mittwoch	12	14		Erew Pessach
Donnerstag	13	15		Pessach 1. u. 2. Tag
Freitag	14	16	1	
Sonnabend	15	17	2	Chaul hamaued Pessach (Zwischenfeiertage des Pessachfestes)
Sonntag	16	18 Ostern	3	
Montag	17	19	4	
Dienstag	18	20	5	
Mittwoch	19	21	6	Pessach 7. und 8. Tag
Donnerstag	20	22	7	
Freitag	21	23	8	
Sonnabend	22	24	9	Tv. Sch'mini 3. Mos. 9, 1. H. 2. Sam. 6, 1. Neumondsw.
Sonntag	23	25	10	
Montag	24	26	11	
Dienstag	25	27	12	
Mittwoch	26	28	13	
Donnerstag	27	29	14	
Freitag	28	30	15	Rausch Chaudesch (Neumd.) 1. Tg.

Am Sabbat, dem	ist der Barmizwa-Tag der Knaben, welche 1909 geboren sind in der Zeit vom
1. April 1922	19.—25. März
8. „ „	26. März bis 1. April
15. „ „	2.— 8. „
22. „ „	9.—15. „

	Mai 1922	Ijjar 5682	Omer	
Sonnabend	29	1	16	Rausch Chaudesch (Neumd.) 2. Tg. Tv. Tasria-M'zauro
Sonntag	30	2	17	3. Mos. 12, 1. H. Jes. 66, 1.
Montag	1 Mai	3	18	
Dienstag	2	4	19	
Mittwoch	3	5	20	
Donnerstag	4	6	21	
Freitag	5	7	22	
Sonnabend	6	8	23	Tv. Achare-K'dauschim 3. Mos. 16, 1. H. Amos 9, 7
Sonntag	7	9	24	
Montag	8	10	25	
Dienstag	9	11	26	
Mittwoch	10	12	27	
Donnerstag	11	13	28	
Freitag	12	14	29	
Sonnabend	13	15	30	Tv. Emaur 3. Mos. 21, 1. H. Ezech. 44, 15
Sonntag	14	16	31	
Montag	15	17	32	
Dienstag	16	18	33	Lag b'aumer
Mittwoch	17	19	34	
Donnerstag	18	20	35	
Freitag	19	21	36	
Sonnabend	20	22	37	Tv. B'har-B'chukkausai Tv. 3. Mos. 25, 1. H. Jeremia 16, 19.
Sonntag	21	23	38	
Montag	22	24	39	
Dienstag	23	25	40	
Mittwoch	24	26	41	
Donnerstag	25	27	42	
Freitag	26	28	43	
Sonnabend	27	29	44	Tv. B'midbar 4. Mos. 1, 1. H. 1. Sam. 20, 18. Neumondsw.

Am Sabbat, dem	ist der Barmizwa-Tag der Knaben, welche 1909 geboren sind in der Zeit vom
29. April 1922	16.—22. April
6 Mai „	23.—29. „
13. „ „	30. April bis 6. Mai
20 „ „	7.—13. „
27. „ „	14.—20. „

	Juni 1922	Siwan 5682	
			Omer
Sonntag	28	1	45 Rausch Chandesch (Neumond)
Montag	29	2	46
Dienstag	30	3	47
Mittwoch	31	4	48
Donnerstag	1 Juni	5	49
Freitag	2	6	Schowuaus (Wochenfest)
Sonnabend	3	7	
Sonntag	4	8	
Montag	5	9	
Dienstag	6	10	
Mittwoch	7	11	
Donnerstag	8	12	
Freitag	9	13	
Sonnabend	10	14	Tv. Nossau 4. Mos. 4, 21. H. Richter 13, 2.
Sonntag	11	15	
Montag	12	16	
Dienstag	13	17	
Mittwoch	14	18	
Donnerstag	15	19	
Freitag	16	20	
Sonnabend	17	21	Tv. B'haalauss'cho 4. Mos. 8, 1. H. Secharja 2, 14.
Sonntag	18	22	
Montag	19	23	
Dienstag	20	24	
Mittwoch	21	25	
Donnerstag	22	26	
Freitag	23	27	
Sonnabend	24	28	Tv. Sch'lach l'cho 4. Mos. 13, 1. H. Josua 2, 1. Neumondsweihe
Sonntag	25	29	
Montag	26	30	Rausch Chaudesch (Neumond) 1. Tag

Am Sabbat, dem	ist der Barmizwa-Tag der Knaben, welche 1909 geboren sind in der Zeit vom
3. Juni 1922	21.—27. Mai
10. „ „	28. Mai bis 3. Juni.
17. „ „	4.—10. „
24. „ „	11.—17. „

	Juli 1922	Tammus 5682	
Dienstag	27	1	Rausch Chaudesch (Neumond) 2. Tag
Mittwoch	28	2	
Donnerstag	29	3	
Freitag	30	4	
Sonnabend	1 Juli	5	Tv. Kaurach 4. Mos. 16, 1. H. 1. Sam. 11, 14.
Sonntag	2	6	
Montag	3	7	
Dienstag	4	8	
Mittwoch	5	9	
Donnerstag	6	10	
Freitag	7	11	
Sonnabend	8	12	Tv. Chukkas-Bolok 4. Mos. 19, 1. H. Micha 5, 6.
Sonntag	9	13	
Montag	10	14	
Dienstag	11	15	
Mittwoch	12	16	
Donnerstag	13	17	Fasttag Schiw'oh ossor b' Tammus
Freitag	14	18	
Sonnabend	15	19	Tw. Pinchos 4. Mos. 25, 10. H. Jer. 1, 1.
Sonntag	16	20	
Montag	17	21	
Dienstag	18	22	
Mittwoch	19	23	
Donnerstag	20	24	
Freitag	21	25	
Sonnabend	22	26	Tv. Mattaus-Mass'e 4. Mos. 30, 2. H. Jer. 2, 4. Neumondweihe.
Sonntag	23	27	
Montag	24	28	
Dienstag	25	29	

Am Sabbat, dem	ist der Barmizwa-Tag der Knaben, welche 1909 geboren sind in der Zeit vom
1. Juli 1922	18.—24. Juni
8. „ „	25. Juni bis 1. Juli
15. „ „	2.— 8. „
22. „ „	9.—15. „

	August 1922	**Aw** 5682	
Mittwoch	26	1	Rausch Chaudesch (Neumond) 1. Tag
Donnerstag	27	2	
Freitag	28	3	
Sonnabend	29	4	Schabbos Chasaun Tv. D'worim 5. Mos. 1, 1. H. Jes. 1, 1.
Sonntag	30	5	
Montag	31	6	
Dienstag	1 August	7	
Mittwoch	2	8	
Donnerstag	3	9	Tisch'oh b'Aw, Fasttag zur Erinnerung an die Zerstör. Jerusalems
Freitag	4	10	
Sonnabend	5	11	Schabbos Nachamu Tv. Woeschanau 5. Mos. 3, 23. H Jes. 40, 1
Sonntag	6	12	
Montag	7	13	
Dienstag	8	14	
Mittwoch	9	15	
Donnerstag	10	16	
Freitag	11	17	
Sonnabend	12	18	Tv. Ekew 5. Mos. 7, 12. H. Jes. 49, 11
Sonntag	13	19	
Montag	14	20	
Dienstag	15	21	
Mittwoch	16	22	
Donnerstag	17	23	
Freitag	18	24	
Sonnabend	19	25	Tv. R'eh 5. Mos. 11, 26. H. Jes. 54, 11. Neumondsw.
Sonntag	20	26	
Montag	21	27	
Dienstag	22	28	
Mittwoch	23	29	
Donnerstag	24	30	Rausch Chaudesch (Neum.) 1. Tag.

Am Sabbat, dem	ist der Barmizwa-Tag der Knaben, welche 1909 geboren sind in der Zeit vom
29. Juli 1922	16.—22. Juli
5. August 1922	23.—29. „
12. „ „	30. Juli bis 5. August
19. „ „	6.—12. „

	Septbr. 1922	Elul 5682	
Freitag	25	1	Rausch Chaudesch (Neumond) 2. Tag
Sonnabend	26	2	Tw. Schauf'tim 5. Mos. 16, 18. H. Jesaja 51, 12.
Sonntag	27	3	
Montag	28	4	
Dienstag	29	5	
Mittwoch	30	6	
Donnerstag	31	7	
Freitag	1 Septbr.	8	
Sonnabend	2	9	Tw. Ki sseze 5. Mos. 21, 10. H. Jesaja 54, 1.
Sonntag	3	10	
Montag	4	11	
Dienstag	5	12	
Mittwoch	6	13	
Donnerstag	7	14	
Freitag	8	15	
Sonnabend	9	16	Tw. Ki ssowau 5. Mos. 26, 1. H. Jesaja 60, 1.
Sonntag	10	17	
Montag	11	18	
Dienstag	12	19	
Mittwoch	13	20	
Donnerstag	14	21	
Freitag	15	22	
Sonnabend	16	23	Tw. Nizzowim-wajelech 5. Mos. 29, 9. H. Jesaja 61, 10.
Sonntag	17	24	S'lichaus-Tage (24–29)
Montag	18	25	
Dienstag	19	26	
Mittwoch	20	27	
Donnerstag	21	28	
Freitag	22	29	Erew Rausch Haschonoh Rüsttag zum Neujahrsfeste 5683.

Am Sabbat, dem	ist der Barmizwa-Tag der Knaben, welche 1909 geboren sind in der Zeit vom
26. August 1922	13.—19. August
2. Septbr. „	20.—26. „
9. „ „	27. August bis 2. September
16. „ „	3.— 9. „
23. „ „	10.—16. „

Rückblick auf das Jahr 5680/81.

Von J. Landau.

Der Stolz auf unsere erleuchteten Zeiten der Kultur, der Wissenschaft, der Aufklärung und der erhöhten Menschlichkeit haben wir uns gründlich abgewöhnt. Dieser leidige Stolz, der nie berechtigt war, weil jene hochgerühmten Tugenden und Vorzüge die Probe nicht bestanden, dieser leere Hochmut hat Schiffbruch gelitten. Die mörderischen Kriegsjahre haben, neben manchem wertvollen Gut, auch dieses zweifelhafte hinweggerafft. Und mehr noch als die Kriegszeiten, haben die drei Übergangs- und Verhandlungsjahre seit dem angeblichen Frieden an der Gloriole unserer Kultur gezaust. In den Kriegsjahren konnte man noch dem altromantischen Wahne leben, daß um hohe Güter mit ritterlichen Waffen gekämpft wird. Wir sind eben ein Bücher-Volk, von alten Liedern stärker beeinflußt, als vom frischen Leben. Über dem bedruckten Papier den Druck der Wirklichkeit gern vergessend, ließen wir uns von der ererbten, der geliebten Kriegslyrik einreden, daß solch ein Kampf alle großen Gefühlsregungen, alle edlen Charaktertugenden entfalte: Mut, Hingebung, Schwung, Begeisterung für eine hohe Sache, Opferfreudigkeit, Seelenadel, Selbstentäußerung. Und nun mußten wir sehen, daß der moderne Krieg in erster Reihe mit Giftgasen, Flugzeugbomben, mit Lüge, Spionage geführt wird, mit Hunger, mit der Bedrückung und Vernichtung von Frauen, Kindern, Greisen, und daß das vielbesungene, blitzende Schwert nur noch Symbol und längst nicht mehr Instrument, Hauptinstrument, des Krieges ist. Da ist es denn mit mancher lieben, schönen, alten poetischen Einbildung vor-

bei. Dem seligen oder unseligen Stolz ist die Beschämung gefolgt. Mit besonders tiefer Beschämung aber muß die Welt auf das letzte Jahr zurückblicken, auf die schweren Prüfungen und Leiden, auf die Bedrückung, die Verfolgungen und Martern, die es den Juden gebracht hat.

Dem holden Wahn, daß die gemeinsamen Kriegsleiden, daß die Blutsgemeinschaft im Felde, die Schützengraben-Kameradschaft die letzten Vorurteile gegen die Juden überwinden und das paradiesische Zeitalter der trauten Seelengemeinschaft heraufführen werde, diesem holden Wahn haben wir uns niemals hingegeben. Wir haben an dieser Stelle eindringlich vor ihm gewarnt Und wirklich ist schon innerhalb der Kriegszeit die antisemitische Verhetzung, die Verleumdungswut ins Maßlose gestiegen, um sich dann, nach dem Ausbruch des sogenannten, in seiner Weise ebenfalls verheerenden Friedens, toll, grotesk zu überschlagen. Auch im Sonnenglanz eines glorreichen Sieges wäre die Palme eines ewigen Friedens im Innern kaum erblüht, nach dem höchst unglücklichen Kriegsausgang aber wiederholt sich die alte Erfahrung, daß zwei Teilhaber an einem Unternehmen bei schlechtem Geschäftsgang sich nicht vertragen. Der Krieg ließ die Welt verarmen. Nicht nur die Besiegten, auch die Sieger, auch die Neutralen, haben unter den Kriegsfolgen schwer zu leiden. Da sucht man denn, eifriger noch als nach Abhilfsmitteln, nach dem Schuldigen. Und wer ist von je an allem Übel in der Welt schuld? Immer und überall der Jude! Die Juden haben natürlich den Krieg heraufbeschworen. Zwar wurden sie früher als Pazifisten, als Kriegsgegner, als Feinde der Rüstungen, als Kosmopoliten verketzert, zwar haben sie in keinem der am Kriege beteiligten Länder irgendwie maßgebenden Einfluß auf die Regierung gehabt — tut nichts, die Juden haben den Krieg herbeigeführt. Und wer hat die Niederlage der Mittelmächte verschuldet? Natürlich wieder die Juden. Was verschlägt's, daß kein Jude an der Obersten Heeresleitung beteiligt war, daß dagegen Juden es waren, die andauernd vor dem U-Boot-Krieg, vor der Unterschätzung Amerikas gewarnt haben, vor allem, was schließlich die Niederlage bewirkt

hat: tut nichts, am schlimmen Kriegsausgang sind doch die Juden schuld. Und an der Revolution? an den politischen und wirtschaftlichen Folge-Erscheinungen des Krieges wie der Umwälzung? Immer wieder die Juden.

Das Anschwellen der antisemitischen Hetzpropaganda war eine unausbleibliche Folge des Krieges und des Kriegsausgangs. Sind nicht alle Verbrechen vermehrt, haben nicht insbesondere alle Roheitsvergehen bedenklich zugenommen? Wie sollte einzig der Radau-Antisemitismus eine Ausnahme machen! Keine Verleumdung erschien zu dumm, keine Verhetzungsmethode zu roh. Die giftigsten und rostigsten Waffen aus den alten Arsenalen der Judenfeindschaft wurden hervorgeholt und wieder in Gebrauch genommen. Da wurde allerlei unsagbar albernes Zeug gefabelt von einer Versammlung und von Beschlüssen irgendwelcher jüdischen „Weisen von Zion“ und endlich stellte es sich heraus, daß dieses ganze Märchen einem längst vergessenen Schundroman von Ehren-Goedsche entlehnt ist, dem eigentlichen Vater der Hintertreppen- und Kolportage-Romane, der in seiner, vor über einem halben Jahrhundert erschienenen Erzählung „Biarritz“ die wüste Phantasie einer solchen angeblichen Rabbiner-Versammlung zusammengefabelt hat. Ihre Auferstehung feierte jene wüste Romanphantasterei in einem grob zusammengesudelten Pamphlet, das ein russischer Spion einmal auf Bestellung geliefert hatte, als es galt, den armen Zaren Nikolaus II., den meistangelogenen Mann in Europa, gegen die Juden einzunehmen. Fleißig, unermüdlich hausierte die antisemitische Werbekolonne insbesondere mit den Fabeln von den jüdischen Kriegsgewinnern und Wucherern. Daß auch Juden unter diesen Schädlingen zu finden waren ist freilich eine beklagenswerte Tatsache. Die krassen Übertreibungen aber, die Entstellungen und Taschenspielerkunststückchen, die den Anteil der Juden am Kriegsgewinne, am Kriegswucher und an den Vergehen gegen Lebensmittelverordnungen oder Steuergesetze möglichst groß erscheinen lassen sollen, sind oft beleuchtet worden. Eifriger noch wirbt der Antisemitismus mit dem Märchen von den jüdischen

Drückebergern. Nicht immer ist es indes möglich, diesen Wahrheitsfälschern so schnell und so kräftig auf die Finger zu klopfen, wie es in dem einen Falle eines gewissen Dietrich Eckart geschah. Dieser Herr, der eine Wochenschrift „auf gut deutsch" herausgibt, stimmte natürlich ebenfalls tapfer in die Anklage ein, die Juden hätten sich vor dem Frontdienst gedrückt, ein Vorwurf der ja unverfolgbar und so straflos wie sträflich ist. Aber er hatte überdies die Unvorsichtigkeit begangen, einen Preis von 1000 Mark auszusetzen für den Nachweis, daß auch nur eine jüdische Familie mehrere Wochen drei Söhne in der Kampffront und im Schützengraben gehabt hätte. Diesen Nachweis hätte nun eigentlich jeder von uns erbringen können. Rabbiner Dr. Freund in Hannover unternahm ihn. Er übergab jenem Herrn Ekart eine Liste von etwa 20 Familien allein seiner Gemeinde, die alle je drei und mehr Söhne gleichzeitig in der Kampffront und im Schützengraben hatten. Da der Preis-Ausschreiber Ausflüchte machte, klagte Rabbiner Dr. Freund auf Grund des § 57 des Bürgerlichen Gesetzbuches über „Auslobung", auf Zahlung der 1000 Mark beim Landgericht I in München. Für die Verhandlung legte Dr. Freund eine Liste von 56 weiteren jüdischen Familien vor, deren mehrere sogar 7 und 8 Söhne in der Front hatten und von diesen drei und mehr verloren. Nach lückenloser Durchführung dieses Beweises mußte sich der antisemitische Zeitungsherausgeber auch zur Herausgabe der 1000 Mark bequemen, die nun jüdischen Wohltätigkeits- und Abwehrzwecken zugeführt wurden.

Der weiteren Verbreitung ähnlicher Verleumdungen tat diese kleine Episode natürlich keinen Einhalt. Insbesondere in der Studentenschaft hat diese Giftaussaat ihre Wirkung geübt. Die deutsche studierende Jugend, ehedem für die bürgerliche Freiheit begeistert, ehedem mit jugendlichen Idealismus bereit, für Wahrheit und Recht einzutreten und für die Gleichheit alles dessen „was Menschenantlitz trägt", ist jetzt ein Hort nationalistischen Rückschritts und gehässigster Judenbefehdung. Sogar zu den von Knüppel-Kunze eifrig betriebenen

tätlichen Angriffen auf die Juden haben einzelne Studenten sich gelegentlich hinreißen lassen.

Kam es nun in Berlin zu etlichen nächtlichen Zusammenstößen zwischen mehr oder minder angeheiterten Kaffeehaus- und Kneipengästen am Kurfürstendamm, blieb es auch sonst im Deutschen Reiche meist bei Rempeleien von geringem Belang — sogar der Pogrom-Anlauf in Memmingen blieb eine vereinzelte Episode — so arteten in Wien die Feindseligkeiten zu wahren Knüppelschlachten aus. Bösartiger noch war die Entwickelung in den abgesplitterten Gebieten des ehemaligen österreich-ungarischen Doppelreiches. In Prag, in der Tschecho-Slowakei überhaupt, geht jede Deutschen-Verfolgung sofort in eine Judenverfolgung über, weil die Tschechen die Juden ohne Weiteres zu den Deutschen zählen. Dafür sind die dortigen National-Teutonen schnell bereit, selbst mit den Tschechen gemeinsame Sache zu machen, wenn es gegen die Juden geht. Bei den letzten, pogromartigen Judenverfolgungen kam es sogar zu einem Zerstörungs- und Raubzug gegen das alte jüdische Rathaus, gegen Altneuschul und sonstige altehrwürdige historische Stätten Prags, die früher auch die wüstesten Plünderungsrotten zu verschonen pflegten.

Weit übler geht es andauernd in einem anderen vormals habsburgischen Gebiete zu, in Ungarn. Alle Ableugnungen können die Tatsache nicht verhüllen, daß die kurze rote Schreckensherrschaft abgelöst worden ist von einem weißen Terror, der noch immer wütet, am grausamsten und wildesten gegen die Juden. Aus der bedeutungslosen Tatsache, daß im bolschewistischen Regiment von Bela Khun etwa vier oder fünf Leute jüdischer Abstammung ihr Unwesen trieben — Leute, die mit dem Judentum sonst nichts gemein haben — glaubt die jetzige „Ordnungs"-Regierung das Recht herleiten zu dürfen, alle Juden im Lande zu verfolgen, zu entrechten, auszuplündern, vom Besuch der höheren Schulen auszuschließen, in Internierunglager zu verschicken und wahre Treibjagden auf sie abzuhalten. Dem ersten Rausch und Taumel der Judenverfolgungen ist freilich eine gewisse Er-

nüchterung gefolgt, aufgehört haben sie noch immer nicht. Eine bittere Ironie des Schicksals fügt es, daß sogar die Rumänen, die vordem nie in dem Rufe standen gerecht oder menschlich gegen die Juden zu verfahren, jetzt die Zahl der jüdischen Professoren an den Universitäten Bukarest und Jassy erhöht, einen Juden, H. S. Katz, zum Stadtvizepräsidenten von Bukarest gemacht haben, und sich überhaupt milder und humaner zeigen, als die ungarischen Nachbarn auf der einen, die kleinrussischen und beßarabischen auf der anderen Seite.

In der Ukraine namentlich haben die Metzeleien einen ungeheuren Umfang angenommen. Nach vielen Tausenden zählen die Todesopfer der Massenschlächterei, von den Verstümmelten und Verwundeten abgesehen. Blutgierige und raublustige Banditenhorden werden gegen die Juden losgelassen und alle Gräuel mittelalterlicher Verfolgung, alle Grausamkeiten der Chmielnickischen Rotten aus den Zeiten des Kosakenaufstandes sind ein Kinderspiel gegen die neueren Judenmassakres. Im eigentlichen Rußland, in dem angeblich die Juden die Herrschaft in Händen halten sollen, weil in der Sowjet-Regierung etwa drei Juden sitzen, ist die Judenverfolgung schlimmer als je in den zarischen Pogrom-Zeiten. Wo irgend die roten Truppen erscheinen — mit einem Mord- und Raubzug gegen die Judenviertel fangen sie ihre Unternehmungen immer an. Ebenso haben die gegenrevolutionären, die weißen Rotten, die Horden der Judenitsch, Denikin, Petljura, Wrangel, Budj'enny, Balachowicz überall zunächst an den Juden ihr Mütchen gekühlt. Kommen noch die schweren Plackereien hinzu, mit denen ein erfinderischer Judenhaß im jungen Polen die Juden heimsucht, dann wird man die wilde Flucht aus den Peiniger-Staaten begreifen. Dann kann man es auch verstehen, daß eine hohe Menschenwoge aus dem Osten gegen unsere Grenzen heranrollt und uns mit den verwickelten Konflikten, Sorgen, Verlegenheiten überschüttet, die wir unter dem Sammelnamen der Ostjuden-Frage zusammenfassen.

Die jüdischen Gemeinden in Deutschland haben selbst

zeitweilig empfindlich an dem Anwachsen des ostjüdischen Elements zu tragen. Bilden doch in Städten wie Leipzig oder Chemnitz die Ostjuden plötzlich die weit überwiegengende Mehrheit der Gemeinde!

Kein Zweifel — unbequem ist die starke Einwanderung aus dem Osten! Sie vermehrt die Wohnungsnot unter der jetzt die ganze Welt leidet, sie läßt das Heer der Arbeitslosen anwachsen, sie füllt die Warteräume der Behörden und Wohlfahrtsvereine mit Bittstellern, sie hilft die Lebensmittel knapper und teurer machen. Aber stellen wir denn immer, „kühl bis ans Herz hinan," solche vorsichtigen Erwägungen an, wenn aus dem brennenden Nachbarhause Gerettete, Verzweifelnde zu uns flüchten? Fragen wir uns wirklich so bedachtsam, ob uns die Aufnahme nicht Unbequemlichkeiten bringen könnte, wenn ein Gehetzter, Verfolgter, der Mordwut wüster Banden entrinnend, sich zu uns rettet? Und d a s i s t d e r F a l l der Flüchtlinge, die aus den Pogromhöllen zu uns kommen. Von den drei Kategorien solcher Flüchtlinge werden wir die an Zahl größte garnicht gewahr. Die Masse der Darbenden, der Hungernden, die in ihren entlegenen Quartieren einem armseligen Gewerbe nachgehen, in dumpfen Kellern oder Bodenkammern zusammengepfercht ein Jammerdasein führen, diese Hauptmenge bleibt unsichtbar. Man hört und weiß nichts von ihr. Bemerkbar machen sich auf der einen Seite die überreichen und protzenhaften, mitunter etwas geräuschvoll auftretenden Spekulanten, die ihre Besitztümer rechtzeitig genug in Sicherheit brachten, und die es nun verstehen, sich sattsam behaglich bei uns einzurichten — zum Ärger auch mancher Wohlmeinenden. Etliche Dutzend vielleicht nur, an Zahl vollkommen verschwindend gegen die Masse der Notleidenden und Bedrängten, aber allzu sichtbar obenauf schwimmend, wie die Fettaugen auf der Bettelsuppe. Weit unliebsamer noch machen sich die üblen Elemente bemerkbar, die, aus bitterer Not vielleicht, aber vielleicht auch aus altgeübtem, lichtscheuem Beruf, mit dem Strafgesetzbuch in Konflikt geraten und dann mit ihren charakteristischen Namen in den Polizei- oder Gerichtsberichten auftauchen. Denn daß die Juden aus

lauter Tugendmustern, aus eitel Idealgestalten bestehen, das hat noch niemand behauptet. Wenn wir unseren Anspruch auf Gleichberechtigung vertreten, so wollen wir damit grundsätzlich das Anrecht auf alles, was allgemein menschlich ist, auch auf das Üble, geltend machen. Nur dagegen setzen wir uns zur Wehr, daß bei den statistischen Rechenkünsten in Bezug auf die Kriminalität der Juden mit doppelter und dreifacher Kreide gerechnet wird. Vorab muß also bei Erörterung der Ostjudenfrage beachtet und berücksichtigt werden: es handelt sich zunächst um vieltausende, die unter der deutschen Verwaltung in Polen zwangsweise, gewaltsam nach Deutschland gebracht wurden, dann aber auch um Flüchtlinge, um Unglückliche, die, von Mordbanden gehetzt, Hab und Gut im Stich gelassen und in Todesängsten entkräftet, verschmachtet, sich zu uns gerettet haben. Die Gastfreundschaft ist im allgemeinen leider eine außer Gebrauch geratene Tugend seitdem sie, im Zeichen des Verkehrs, von Aktien-Gesellschaften geschäftlich bei guten Dividenden geübt wird, aber das Asylrecht gilt auch heute noch ungemindert bei allen Kulturvölkern.

Im Gegensatz zu den Anfeindungen, deren Gegenstand die Ostjuden sind, macht sich eine romantische Entdeckung und Verherrlichung ostjüdischen Wesens geltend, an der man auch nicht immer eine ungemischte Freude haben konnte. Es waren nicht etwa nur nationalistische und zionistische Kreise, die sich die bengalische Beleuchtung des Ostjudentums, die Verherrlichung des Chassidismus und der Mystik in der Gemeinde des Wunderrabbi angelegen sein ließen. Von der deutschen Besatzung Polens in den Kriegsjahren, in jenen Zeiten, da die Deutschen in Polen erst als Befreier begrüßt und bald genug als Bedrücker gehaßt wurden, haben viele Offiziere und Beamte die auf allen Straßen dem Profit auflauernden Handelsjuden, die aufdringlichen und lästigen, die sich ihnen überall in den Weg stellten, gründlich mißachten gelernt. Viele urdeutsch-gründliche Forschernaturen aber, poetisch gestimmte Gemüter, die auch die Masse der in ihren dumpfen Stuben über ihren Talmud-

folianten brütenden Juden aufgesucht haben, berichten schwärmend von der erdentrückten, himmelanstrebenden Lebensrichtung der Ostjuden. Von der Glücksathmosphäre des Chassidismus, von dem Freudenquell seiner Mystik, die, alles Besitzes und Genusses spottend, eine Glückseligkeit an sich kennt, eine, der Not und Entbehrung nichts anhaben kann. Als einen kleinen Ableger dieser auch in künstlerischen Formen sich äußernden Weltanschauung brachte uns ein in Berlin gegründeter „Jüdischer Theaterverein" eine Anzahl ganz ungewöhnlich begabter Darsteller von der Wilnaer jüdischen Bühne, und die wieder übermittelten uns in überraschender, in verblüffend eigenartiger Gestaltungskraft die Schöpfungen einer bodenständigen Literatur von bemerkenswertem Reichtum der Ideen und der Ausdrucksmittel. Auch die sehr lebhafte Anerkennung dieser Kunstgebilde beschränkte sich keineswegs nur auf zionistische oder auch nur auf jüdische Kreise.

Aber diese winzigen Lichtstrahlen aus einer Welt des Scheins können uns nicht hinwegtäuschen über die Fülle des Elends und des Jammers in der Welt der Wirklichkeit. Von der Hungersnot, die im verwüsteten Sowjet-Rußland so viele Millionen Menschen in wilde Verzweiflung treibt, sind die städtebewohnenden, vom Ackerbau ferngehaltenen Juden am schwersten betroffen und, wo immer der in Raserei ausartende Hunger die Massen zu Raub und Mord aufpeitscht, da sind allemal die Juden die nächsten Opfer. Mit der Hoffnung auf eine Erlösung der gepeinigten Ostjuden vom Joche und ihrem Einzug in das verheißene, zum zweitenmal gelobte Land, hat es noch immer gute — wenn nicht gar schlimme Wege.

Wie nah' schien uns die Erfüllung aller zionistischen Hoffnungen und wie weit entrückt sie nun! Christenheit und Islam erhoben sich gegen eine jüdische Herrschaft in Jerusalem. Papst und mohammedanische Priesterschaft machen ihre Ansprüche an die geweihten Stätten Zions geltend und England würde selbst bei aufrichtig gutem Willen kaum in der Lage sein, den Zionisten die oft gegebenen Versprechungen zu halten. Am 2. November

1917 gab Lord Balfour dem Lord Rothschild die feierliche Versicherung, Palästina solle den Juden zur Wiederbegründung ihres Staatswesens überantwortet werden. Im Februar 1919 sagte der Zehnerrat der Friedenskonferenz der zionistischen Abordnung die ungeminderte Erfüllung aller ihrer Wünsche zu. Am 24. April 1919 beschloß der oberste Rat der verbündeten Großmächte, im Friedensvertrage mit der Türkei das volle Anrecht der Juden auf Palästina anzuerkennen. England solle, als „Mandatar-Macht", als Beauftragter des Völkerbundes, Palästina zunächst verwalten und die Errichtung der nationalen Heimstätte für die Juden fördern. In dieser etwas dunklen Formel scheint bereits ein Vorbehalt, eine Art Rückzug sich zu verstecken. Als englischer Statthalter wurde ein jüdischer Würdenträger eingesetzt, ein Mann von ebenso vornehmtreuer Gesinnung, von ebenso feinem Takt und Gerechtigkeitsgefühl wie von warmherzig jüdischem Empfinden. Die englische Staatsklugheit hatte da einen dreifachen Erfolg: das Vertrauen der Judenheit war gewonnen, das Mißtrauen der an den heiligen Stätten Palästinas mitbeteiligten Confessionen war beschwichtigt, denn gerade weil Sir Herbert ein Jude ist, würde er die religiösen Empfindlichkeiten umso besorgter schonen; endlich bestand neben der Civil-Verwaltung die unabhängige Militär-Gewalt und die würde schon die jüdischen Zedernbäume nicht in den Himmel wachsen lassen. Und wirklich hielt Sir Herbert in Palästina, aufrichtigen Herzens eine hebräische Ansprache, die jedes Zionistenherz freudig höherschlagen ließ. Als aber in Jerusalem und in Jaffa Pogrome ausbrachen, da beobachtete das englische Militär eine Neutralität, die dem zaristisch-russischen Muster angenähert und einer gewissen Begünstigung nicht ganz unähnlich war. Eine jüdische Selbstwehr wurde verboten und Personen, die sie organisieren wollten, wurden zu Zwangsarbeit verurteilt. Die einschränkende Bedeutung der Balfour'schen Wendung vom „nationalen Heim" tritt immer deutlicher hervor und ein so genauer Kenner der Verhältnisse wie der frühere amerikanische Gesandte in Konstantinopel, Mr. Henry Morgenthau,

ein so treuer Jude, mußte in „Worlds Work" den recht temperamentvoll und grell übertriebenen Schmerzensschrei ausstoßen, der Zionismus erweise sich als „das gewaltigste Trugbild der neueren jüdischen Geschichte". In dreißig Jahren habe er in Palästina kaum 10 000 Juden angesiedelt, in derselben Zeit habe Amerika anderthalb Millionen aufgenommen. Nun gibt es freilich einsichtsvolle Kenner der Verhältnisse, kluge nüchterne Realpolitiker, die vertrauensvoller sind, die mit besseren Hoffnungen die Entwickelung der Dinge erwarten und deren Optimismus wir mit mehr Sympathie und guten Wünschen begleiten. Vorerst aber sehen wir den Widerstand der Araber andauern, das Widerstreben der an Jerusalem mitinteressierten Konfessionen sich steigern, die Feindseligkeiten im heiligen Lande sich mehren. England aber, froh in Palästina endlich die langersehnte Brücke zwischen seinen afrikanischen und asiatischen Besitzungen gewonnen zu haben, wird sich, selbst bei ehrlichem Willen, doch noch bedenken, ob es sich um der Juden, der Zionisten willen mit seinen mohammedanischen Untertanen überwerfen soll. So ist denn die „Jewish Agency", die für die Verwaltung Palästinas Rat und Mitarbeit „in Dingen, welche die jüdische Bevölkerung betreffen", gewähren soll, so ist denn die Idee einer rabbinischen Oberbehörde, eines „Beth-din" in Jerusalem, vorerst nur eine bescheidene Anzahlung auf das wieder einmal gelobte jüdische Reich. Sogar der Anlauf zur Schaffung einer großen jüdischen Handelsflotte, die Bildung einer „Zion National Steam Navigation Company Lmtd.", und die erste Ausfahrt eines Dampfers, der den Namen „Zion" in hebräischen Lettern und den „Magen David" am Bug trägt, will uns noch nicht so recht mit zuversichtlicher Hoffnung auf die künftige palästinensisch-jüdische Marine erfüllen. Aber mit aller herzlichen Anteilnahme wollen wir den weiteren Gang der Entwicklung begleiten und mit dem Wunsche, es möchte sich in Palästina wirklich die verheißene Heimstätte für die gehetzte, verfolgte Judenheit der Pogromländer öffnen.

Die Teilnahme für die Opfer jener Diebes- und Mörderbanden, die ihre Raubgelüste mit Religions- oder Rassenideen schminken, der Schmerz um die Verfolgten in Sowjetrußland, in der Ukraine, Ungarn, Tschechoslowakei kann uns freilich die Sorge um die jüdischen Interessen im eigenen Lande, im lieben deutschen Reiche, nicht vergessen lassen. Umsoweniger, als bei uns in Bayern geschäftige Agenten des Knüppel-Antisemitismus mit allem Eifer für die lohnendere Form der Ukrainischen Judenbekämpfung sich einsetzen. Nicht ganz ohne Erfolg, wie die Plünderungszüge in Memmingen zeigten. Aber zum Glück hat bei uns noch jede Anfeindung von außen eine Stärkung und Mobilisierung der inneren moralischen Kräfte zur Folge gehabt. Und die ist auch diesmal erfreulich in die Erscheinung getreten.

Am 23. Januar trat im Saale der „Bne Brith Loge" in der Kleiststraße zu Berlin der Deutsch-Israelitische Gemeindetag — zum ersten Male wieder seit 1913 — zu einer denkwürdigen und folgenschweren Beratung zusammen. Nahezu 400 Delegierte von 669 Gemeinden waren aus allen Teilen des Reichs herbeigeeilt und alle brachten den besten wie den festen Willen mit zur Verständigung, zur gemeinsamen fruchtbaren Betätigung in dieser Zeit gemeinsamer Not. Rechts und links der Geist der Friedensbereitschaft und der Einigkeit. Nach sorgsamer Beratung wurde mit allen gegen zwei Stimmen die Gründung einer Gesamtorganisation der deutschen Juden beschlossen. Dieser Zusammenschluß aller Gemeinden schafft das öffentlich rechtliche Organ, das, von der Gesamtheit anerkannt, den Willen der ganzen deutschen Judenheit vertritt. Träger dieser Gesamtorganisation ist der Gemeindebund. Sie wird sich in erster Reihe angelegen sein lassen: Hilfe für alle notleidenden Gemeinden, Erhaltung der Bildungsstätten und humanitären Anstalten, Flüchtlingsfürsorge, Rechtsvertretung. In feierlicher und gehobener Stimmung wurde der schicksalsreiche fünfzehnte Gemeindetag geschlossen, mit einer Huldigung für den Vorsitzenden Prof. Kalischer, nach dessen Vorarbeit und unter dessen taktvoller Leitung die Gründung zustande

kam, und mit dem verdienten Dank für den Schöpfer der Satzung: Dr. Ismar Freund.

Zu erhöhter Abwehrtätigkeit und steter Kampfbereitschaft sah sich auch der Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens angesichts der giftigen antisemitischen Anfeindungen aufgerufen. Die Entartung, die Verlotterung der einst ritterlichen Kampfesweise beschränkt sich eben nicht nur auf den Völkerkrieg. Auch in den inneren Parteikämpfen wird jetzt vielfach mit Hinterlist und Lüge, mit Verleumdung, mit Giftgasen und Stinkbomben operiert. Eine harte Abwehrarbeit solch feigen tückischen Angriffen gegenüber! Der Zentralverein zeigte sich der Aufgabe gewachsen. An moralischer Unterstützung gebrach es ihm dabei nicht. Da nahm ein Reichsbund jüdischer Frontsoldaten den Kampf auf, nicht nur mit der Verleumdung, die sich gegen das Verhalten der Juden im Kriege richtete, den Kampf auch gegen innere Schäden, gegen die Beteiligung einzelner Juden am Wucher- und Schiebertum, an aufreizender Protzenhaftigkeit und Schlemmerei. Mit Genugtuung war überall eine ernste Einkehr und Besinnung auf sich selbst innerhalb der Judenheit zu erkennen, war eine gesteigerte Teilnahme am jüdischen Religionsunterricht, am Unterricht in der hebräischen Sprache zu bemerken. Die regere Beteiligung der Juden am Handwerk und an der Landwirtschaft ist mit Befriedigung zu begrüßen und es sei anerkannt, daß hierbei dem Zionismus ein Verdienst zukommt. Mit erhöhter Genugtuung konnten wir ferner beobachten, wie charaktervolle katholische und evangelische Geistliche den lügnerischen Ausstreuungen von antisemitischer Seite überzeugungsstark und tapfer entgegentraten. Auf der Hauptversammlung des „Vereins zur Abwehr des Antisemitismus" in Nürnberg im vorigen Herbst begrüßte Bürgermeister Treu die Gäste im Namen der Stadt Nürnberg und meinte, im Interesse der Ehre unseres deutschen Volkes müsse der Antisemitismus ausgerottet werden! Ein warmherziges und tapferes Wort im lieben Bayern, das jetzt vielfach die roheste Judenverfolgung nach russischen Rezepten betreibt. Ebenso scharf wandte sich der Abg.

Herr v. Kardorff auf dem Parteitage der Deutschen Volkspartei in Halle a. S. gegen den Antisemitismus.

Mit gleicher Befriedigung konnte man beobachten, wie, angesichts der gesteigerten Anfeindungen von außen, der Zusammenschluß der Parteien unter uns sich zu vollziehen begann, und nicht nur der rein religiösen Parteiungen. Auch die Zionisten erscheinen mehr und mehr in Reih und Glied, wenn es die Abwehr gilt, und fast scheint es, als wolle die Entwicklung der Dinge, in der Palästinafrage die Gegensätze zwischen Nationaljuden und Glaubensjuden, zwischen Zionisten und deutschen Staatsbürgern jüdischen Glaubens mildern, wenn nicht gar beseitigen. Gilt es zunächst noch nicht einen souveränen jüdischen Staat zu schaffen sondern nur eine freie „nationale Heimstätte" für anderwärts unterdrückte Juden, gilt es nicht etwa die deutschen Juden, wenigstens einem gewissen Anschein nach, zu Ausländern zu machen, dann hat jeder Kampf aufgehört. In dem Wunsche und dem Bestreben, Palästina den Juden zu öffnen, die Einwanderung zu fördern, ihre freie politische, religiöse und wirtschaftliche Entfaltung zu begünstigen, in diesem Wunsche und Bestreben sind alle, alle einig.

Erstehen uns so neue Verbündete und gesellen sich alte Gegner als neue Kampfgenossen uns zu, so haben wir doch auch manch herben, schwer oder kaum verwindbaren Verlust zu beklagen. Unsere jüdische Wissenschaft, die materiell so schwer zu ringen hat, hat besonders schmerzliche Einbußen erlitten. Allgemein und tiefempfundene Einbußen, denn am Feuer unserer Wissenschaft ist von je unsere beste Waffe, unser Siegfriedschwert für den Kampf der Geister geschmiedet worden. So wurde uns Professor Marcus Braun in Breslau entrissen, der würdige Nachfolger von Graetz in unserer Geschichtsforschung, der treue Wahrer und Mehrer seines Erbes, der Herausgeber der Germania judaica, des Maimonides-Werkes, der Neugestalter und Herausgeber der trefflichen „Monatshefte für Geschichte und Wissenschaft des Judentums", der Erforscher der Geschichte des Judentums in Schlesien. Er ward uns entrissen, wenige Monate, nachdem er selbst schmerz-

bewegt seinem langjährigen, verdienstvollen Arbeitsgenossen Jacob Guttmann den bewegten Nachruf gewidmet. Der Heimgang eines Morris Jastrow, Rosenthal, des in der Verteidigung jüdischen Rechtes unermüdlichen polnischen Abgeordneten Rabbiner Halpern in Lodz, wird schmerzlich empfunden. In Rudolf Mosse verlor Berlin einen warmherzigen Förderer jüdischer Interessen, mit Jacob Schiff in New-York ging ein einflußreicher und opferfreudiger Gönner der jüdischen Einwanderer in der neuen Welt, ein eifriger Anwalt und Helfer der Bedrängten dahin. Nicht unerwähnt bleibe der langjährige Bürgermeister von Rom, Ernesto Nathan, der im 67. Lebensjahre dahinschied, betrauert nicht nur von der Judenheit, sondern von der gesamten Bevölkerung Roms. Ernesto Nathans Mutter war übrigens das Original, das Modell der Theodora in D'Israelis Roman „Lothar".

Dem Vergehen entspricht zum Glück das Entstehen und lehrt uns das Goethe'sche „Stirb und werde" begreifen. Eine stattliche Schar neuer Kämpfer ist auf dem Plan getreten, eine stolze Reihe junger, hoffnungsvoller Talente begegnet uns auf dem Felde unserer Poesie wie unserer Wissenschaft. Den Zusammenschluß aller Kräfte, die Wiederannäherung vormals gegnerischer Parteien, das Erstarken des jüdischen Bewußtseins, den Aufstieg jugendlicher verheißungsvoller Geister können wir mit wachsender Genugtuung und guten Aussichten beobachten, mit einiger Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Gerade in dem Abschluß unseres Berichtsjahres fiel der Zionisten-Kongreß in Karlsbad. Er zeigte uns, daß in der Tschecho-Slovakei auch verständnisvolle und wohlwollende Elemente dem Judentum eine rege Aufmerksamkeit entgegenbringen. Er zeigte aber auch, daß innerhalb der zionistischen Partei selbst besonnene, einsichtsvolle Kräfte, aller Phantasterei fern, dem Erreichbaren zustreben und praktische Arbeit leisten wollen. Die Zeit, da in Rußland Millionen verhungern und die Judenheit nicht nur das gleiche Schicksal teilt sondern auch noch jeder wüsten Verfolgung ausgesetzt ist, die Zeit, da alle bösen Geister der Lüge und Verleumdung gegen die Juden

aufgeboten werden, ist freilich einem vertrauensvollen Ausblick in die Zukunft nicht eben günstig. Immerhin mag es erlaubt und berechtigt sein, dem Rückblick auf eine schlimme, allzuschlimme Zeit die Hoffnung auf eine bessere anzureihen.

Literarische Jahresrevue.*)

Von Simon Bernfeld.

Die schwere Wirtschaftskrise, die auf Europa lastet, und die zum großen Teil auch Amerika ergriffen hat, hat naturgemäß auch die Wissenschaft stark in Mitleidenschaft gezogen Insbesondere macht sich dies im deutschen Sprachgebiet fühlbar. Für die Wissenschaft des Judentums ist allerdings in Amerika eine neue Heimstätte entstanden, und noch mehr als vor dem Kriege wird jetzt die neue Welt der Mittelpunkt des jüdischen Geisteslebens. Nichtsdestoweniger wäre es ein unersetzlicher Verlust, wenn die deutsche Judenheit, die an dem Aufbau der modernen Wissenschaft des Judentums einen so hervorragenden Anteil hat, von dieser Arbeit lediglich aus Mangel an materiellen Mitteln ausgeschaltet werden sollte. Unseren begüterten Glaubensgenossen in Deutschland kann nicht warm und dringend genug ans Herz gelegt werden, für unsere geistigen Interessen mehr Verständnis und regere Teilnahme zu bekunden. Das Judentum ist eine Religion des Wissens, und nur auf dieser Grundlage erscheint sein Fortbestand und seine Entwicklung gesichert.

* * *

Auf dem Gebiet der Bibelforschung liegt wiederum eine Reihe von Veröffentlichungen vor, wie überhaupt in den letzten Jahren, trotz der stürmischen Ereignisse, das

*) Wegen der im vorigen Jahr erfolgten Verlegung des Ausgabetermins unseres Jahrbuches umfaßt die Literarische Revue diesmal einen etwas längeren Zeitraum (Oktober 1919 bis April 1921). Dem aus dem Kreise der Leser an die Redaktion gelangten Wunsch entsprechend wird bei den besprochenen Büchern der Verlag, und soweit er mir bekannt ist, auch der Preis angegeben.

Interesse für das unsterbliche Schrifttum eine steigende Tendenz aufzuweisen hat. Friedrich Delitzsch hat mit seinem Pamphlet „Die große Täuschung“ (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt), dessen wissenschaftliche Unhaltbarkeit in Fachkreisen einstimmig festgestellt wurde, die Gemüter stark in Aufregung versetzt. In Zeitungen und Zeitschriften ist darauf eine beträchtliche Anzahl von Erwiderungen erschienen. Der greise Bibelforscher E. König in Bonn veröffentlichte unter dem Titel „Friedrich Delitzsch's Die große Täuschung“ eine gediegene und streng sachlichgehaltene Gegenschrift (Gütersloh, C. Bartelsmann, M. 4,20). Ihr ließ derselbe Verfasser eine zweite Arbeit folgen: „Moderne Vergewaltigung des Alten Testaments“ (Bonn, A. Marcus & E. Weber, M. 5,—), in der er sich mit der liberalen Bibelkritik auseinandersetzt. Da wir auf diesem Gebiet mitten in einer noch nicht zum Abschluß gelangten Umwälzung leben — die bekannte Graf-Wellhausensche Theorie wird jetzt auch von liberalen Bibelforschern angefochten — so verdienen die Ausführungen des der konservativen Richtung angehörenden Verfassers unter allen Umständen weitgehende Beachtung. Vom Verein für jüdische Geschichte und Literatur zu Berlin ist unter dem Titel „Friedrich Delitzsch' ‚Große Täuschung‘ im Lichte der Wissenschaft“ eine Sammlung von Aufsätzen erschienen, die bekannte Gelehrte in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht hatten.

Eine wissenschaftliche philologische Studie ist eine andere Schrift von Fr. Delitzsch: „Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament“ (Berlin, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger). Auf dem Gebiet der biblischen Textkritik, deren Anfänge schon im talmudischen Schrifttum zu finden sind, besitzen wir bereits eine umfangreiche, fast unübersehbare Literatur. Ein Teil ist in hebräischer Sprache niedergelegt, und es wäre verdienstlich, diesen Forschungen durch Uebersetzung in eine moderne Sprache größere Verbreitung zu verschaffen.

Mit der Bibelkunde im allgemeinen befassen sich folgende Schriften: A. Hudal, „Einleitung in die heiligen Bücher des Alten Testaments“ (Graz, U. Moser);

J. P. Smyth, „Our bible in the making as seen by modern research“ (London, Low, Marston Sampson & Co.); G. A. Smith, „Modern criticism and the preaching of the Old Testament“ (London, Hodder); R. Kittel, „Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen“, 4. Auflage (Leipzig, Quelle & Meyer); E. Sellin, „Einleitung in das Alte Testament“, 3. Auflage (ebenda); W. Laible, „Die Bedeutung der Bibel“ (Leipzig, Deutscher Bund d. Mädchen-Bibelkreise, M. 1,50); J. Stalker, „The beauty of the Bible“ (Boston, Pilgrim); M. G. Kyle, „Moses and the monuments“ (Oberlin, Ohio, Bibliotheca Sacra). Von J. Nikel, „Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen“ liegen Heft 1: „Die biblische Urgeschichte“ und Heft 2: „Moses und sein Werk“ in 4. Auflage vor (Münster i. W., Aschendorff M. 2,00 und 1,80); desgleichen „Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung“ von S. Landersdorfer in 3. Auflage (ebenda).

Es ist eine Reihe von einzelnen biblischen Büchern gewidmeten Forschungen und Monographien über biblische Probleme zu erwähnen: S. Merzer, „The Book of Genesis“ (Milwaukee, Morehouse Publishing Co.); H. P. A. Borella, „Genesis“ (dänisch: Kopenhagen, Gad); P. Langdon, „Le poème sumérien du paradis, du déluge, et de la chute de l'homme“ (New York, G. E. Stechert); G. A. Smith, „The book of Deuteronomy“, kritisch revidierter Text mit Einleitung und Anmerkungen (Cambridge, University Preß); R. H. Kennett, „Deuteronomy and the Decalogue (ebenda); K. Budde, „Das Lied Mojes“ (Tübingen, J. C. B. Mohr); G. A. Cooke, „The book of Joshua“, kritisch revidierter Text mit Einleitung und Anmerkungen (Cambridge, University Preß); A. Schulz, „Die Bücher Samuel“ übersetzt und erklärt: 2. Halbband, das 2. Buch Samuel (Münster i. W., Aschendorff); J. E. Mac Fadyen, „Jsaiah in modern speech“ (Boston, Pilgrim); S. Mowinkel, „Der Knecht Jahwes“ (Gießen, A. Töpelmann); E. Dimmler, „Jeremias“, übersetzt, eingeleitet und erklärt (M. Gladbach, Volksvereinsverlag); P. Volz,

„Studien zum Text des Jeremia“ (Leipzig, J. C. Hinrichs); A. Condamin, „Le livre de Jérémie“ (Paris, J. Gabalda); J. Breuer, „Das Buch Jecheskiel“ mit deutscher Uebersetzung und Kommentar (Frankfurt a. M., Sänger & Friedberg).

Dem ältesten schriftstellernden Propheten Amos ist eine Monographie: „Amos der älteste Schriftprophet“ von L. Köhler gewidmet (Zürich, Rascher & Co., M. 2,50). In der Einleitung zu den Erläuterungen, die der Verfasser der Uebersetzung des Textes gibt, geht er verständnisvoll auf die Eigenart dieses merkwürdigen bäuerlichen Propheten ein, mit dem eine neue Epoche im Prophetismus Israels beginnt. Der Cambridge-Bibel gehört auch das Buch: „Obadiah and Jonah“, kritisch revidierter Text mit Einleitung und Anmerkungen von H. C. O. Lanchester an (Cambridge, University Preß). Eine Monographie „Der Hebräische Handpsalter Luthers“ veröffentlichte J. Ficker (Heidelberg, C. Winter). Mit den Sprüchen Salomos beschäftigt sich R. T. Horten in seiner Schrift „The book of Proverbs“ (London, Hodder).

„Das Buch Hiob“, eine kritische Analyse des überlieferten Hiobtextes, betitelt sich eine größere wissenschaftliche Arbeit von H. Torczyner (Wien und Berlin, R. Löwit M. 20,00). Der Verfasser bietet in dieser Forschung, die sich mit der literarischen Sichtung des einzigartigen biblischen Lehrgedichts befaßt, eine Fülle von originellen Anregungen, denen man für alle Fälle nachgehen wird, gleichviel ob man ihm in allem beistimmen kann. Auch in textkritischer und exegetischer Beziehung verdient dieses Buch Beachtung. In einem zweiten Band, den der Verfasser in Aussicht stellt, sollen die Ergebnisse der vorliegenden Forschung behufs Rekonstruktion des Textes weiter ergänzt werden.

Ueber das apokryphische Schrifttum liegen folgende Arbeiten vor: „Das erste Buch der Makkabäer“, übersetzt und erklärt von C. Gutberlet (Münster i. W., Aschendorff); „Das Buch der Weisheit“, übersetzt, eingeleitet und erklärt von E. Dimmler (M. Gladbach, Volks-

vereinsverlag) und „The last Apocrypha of the Old Testament“, ihre Titel und Fragmente von M. R. James (London, Society for Promoting Christian Knowledge).

* * *

Das Interesse, das unsere Zeit für religiöse Probleme bekundet, hat eine Reihe von Schriften auf dem Gebiet der Religionswissenschaft hervorgebracht, wobei auch das Judentum eine Beleuchtung erfuhr. Die von religiöser Wärme getragene und überaus anziehend geschriebene Monographie „Religionskunde“ von Paul Eberhardt (Gotha, F. A. Perthes, M. 12,00), zieht auch das parisäische Judentum in den Kreis der Betrachtungen, bei denen der Verfasser im hohen Grade kulturgeschichtliche Objektivität und Verständnis für das besprochene Thema zeigt. — Die Bedeutung des Judentums untersucht Ed. König in seiner Schrift „Israels Religion nach ihrer Stellung in der Geistesgeschichte der Menschheit“ (Gütersloh, C. Bertelsmann, M. 3,40), in der sich der Verfasser gegen die Herabsetzung des Judentums wendet, aber auch gegen jene modernen protestantischen Theologen, die dem Christentum seine geschichtliche Grundlage im Alten Testament entziehen möchten. Seine Ausführungen bieten viel Anregung, wenn wir auch den christlichen Standpunkt Königs, in Jesus die Vollendung des Judentums zu erblicken, nicht zu teilen vermögen, da wir im evangelischen Schrifttum nichts finden, was in religiös-ethischer Beziehung über das biblische und nachbiblische Judentum hinausginge.

Religionswissenschaftlich wird das Judentum auch in folgenden Schriften behandelt: R. Kittel, „Die Religion des Volkes Israel“ (Leipzig, Quelle & Meyer); N. Peters, „Die Religion des Alten Testaments in ihrer Einzigartigkeit unter den Religionen des alten Orients“ (München, Kempen, J. Kosel & F. Pustet) und G. A. Barton, „The religion of Israel“ (New York, Macmillan).

Dem bereits viel besprochenen, wenn auch noch immer nicht erschöpften Thema vom israelitischen Prophetismus ist ein mit großer Wärme geschriebenes Buch

von E. Auerbach gewidmet: „Die Prophetie" (Berlin, Jüdischer Verlag, M. 18,00, geb. M. 25,00). Diese einzigartige geschichtliche Erscheinung wird hier nicht vom theologischen, und auch nicht einmal vom geschichtsphilosophischen Standpunkt behandelt, sondern rein individuell im Zusammenhang mit dem psychologischen Komplex der Persönlichkeit des Propheten Jeremias, den der Verfasser aus der Reihe der Propheten heraushebt. — Mit dem Prophetismus befassen sich auch die beiden folgenden Schriften: „Die Propheten des Alten Testaments und ihre Gegner" von Ed. Sachsse (Berlin-Lichterfelde, Edwin Runge) und „De Profeten des Ouden Verbonds" von G. Ch. Aalders (Kampen, Kol).

R. Travers Herford, ein bekannter christlicher Theologe in England (er war bis zum Ausbruch des Krieges Prediger an der unitarischen Kirche in Stand bei Manchester), der sich seit dreißig Jahren bemüht zeigt, das pharisäische Judentum wissenschaftlich zu erforschen und ihm gerecht zu werden, hat eine kleine, sehr lesenswerte Schrift veröffentlicht: „Was verdankt die Welt den Pharisäern?" (Deutsche Uebersetzung von Rosalie Perles; Leipzig, Gustav Engel, M. 4,25). Sie wird hoffentlich dazu beitragen, gebildeten Lesern ein richtigeres Bild von der Bedeutung und dem Wirken der Pharisäer zu verschaffen als jenes Zerrbild, das sich durch das evangelische Schrifttum solange erhalten hat.

Dem religionsgeschichtlich ewig denkwürdigen Ereignis im Zeitalter des Königs Josia (Ed. Meyer meint, daß man bis zur Reformation herabgehen müsse, um in der Geschichte des Geisteslebens einen ähnlichen Vorgang zu finden) widmet M. Kegel eine eingehende Untersuchung, deren Ergebnisse man zu beachten haben wird, selbst wenn man ihm nicht in allen Punkten zustimmen kann („Die Kultus-Reformation des Josia"; Leipzig, A. Deichert, M. 9,60). Die mit vielem Fleiß gearbeitete Monographie berücksichtigt das reiche bereits vorhandene Material und zeichnet sich durch einen gewissen konservativen Zug aus, mit dem da die biblischen Quellen behandelt werden. — Eine wertvolle archäologische Abhandlung gibt H. Greß-

mann: „Die Lade Jahves und das Allerheiligste des salomonischen Tempels“ (Stuttgart, W Kohlhammer, M. 11,00). Eine Anzahl von neuen Hypothesen, die der Verfasser vorträgt, erheischt eine sorgfältige Prüfung. — Einen Beitrag zur religionswissenschaftlichen Forschung liefert J. Jeremias in seinem Buch „Der Gottesberg“ (Gütersloh, C. Bertelsmann, M. 10,00, geb. M. 12,00), in dem eingehend die biblische Symbolsprache behandelt wird. Interessant ist die Untersuchung über die alten Kultstätten in Palästina, über die wir außer der bekannten Monographie von Gall fast nichts besitzen.

Vom christlich-dogmatischen Standpunkt ausgehend behandelt J. Göttsberger „Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testament“ (Münster i. W., Aschendorff M. 2,20). Da in der Bibel selbst, mit Ausnahme der bekannten Stellen in den Sprüchen und in Hiob (wo eigentlich nicht die göttliche Weisheit, sondern die Weisheit als schöpferisches Wesen personifiziert auftritt), die Weisheit nicht anders als Attribut behandelt wird, so zieht der Verfasser auch jüngere, hauptsächlich griechische Apokryphen in den Kreis seiner Erörtungen, um so den Uebergang zu der christlichen Vorstellung von der personifizierten göttlichen Weisheit zu finden. In erster Reihe aber kommt hier Philo in Betracht, der in seiner überschwänglich mystischen und bilderreichen Sprache viele Mißverständnisse hervorgerufen hat. — Ein beachtenswerter Beitrag zur Religionsgeschichte und zur Psychologie der Bibel liegt in der Abhandlung „Das Wort nefesch in der Bibel“ von M. Lichtenstein vor (Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Bd. 4, Heft 5—6; Berlin, Mayer & Müller, M. 12,00). In dieser Untersuchung über die historische Grundlage der Anschauung von der Seele und die Entwicklung der Bedeutung des Wortes nefesch in der Bibel wird die Vieldeutigkeit dieses Wortes und die Wandlungen, welche die Vorstellung vom Dasein der menschlichen Seele im Judentum durchgemacht hat, kritisch beleuchtet.

Vergleichende religionswissenschaftliche Forschungen bieten folgende Schriften: „Die altpersische Religion und

das Judentum" von J. Scheftelowitz (Gießen, A. Töpelmann); „The Samaritans, their testimony to the religion of Israel" von J. E. H. Thomson (London, Olives & Boyd) und „Judentum und Christentum" von M. Dienemann (2. Aufl., Frankfurt a. M., J. Kauffmann). Die treffliche Arbeit Dienemanns hat bereits die verdiente Anerkennung gefunden.

Ueber die Kabbala, für die unsere Zeit viel Interesse bekundet, schrieb E. Müller unter dem Titel „Der Sohar und seine Lehre" (Wien, R. Löwit, M. 12,00, geb. M. 18,00). In der Einleitung gewährt der Verfasser einen Blick in die kabbalistische Gedankenwelt. Außerdem enthält das Buch eine Auswahl von verschiedenen Stücken aus dieser merkwürdigen und eigenartigen Schrift, deren Inhalt seit dem Bekanntwerden viel umstritten wurde und neben begeisterter Verehrung auch viele Angriffe erfuhr. — Aus der Kabbala ist im 18. Jahrhundert, in derselben Zeit, als im Judentum durch Mendelssohn der Rationalismus aufblühte, der Chassidismus hervorgegangen, der in der Hauptsache aus dem Sohar und aus dem auf diesem fußenden Schriftlum schöpfte. Ueber diese Bewegung gibt S. A. Horodezky in seinem Buch „Religiöse Strömungen im Judentum, mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus" (Bern, E. Bircher) Aufklärung. — Eine Sammlung gedankenvoller Aufsätze, philosophischen und geschichtsphilosophischen Inhalts, die sich durch tiefes Eingehen in die behandelten Themata auszeichnen, hat R. Seligmann unter dem Titel „Probleme des Judentums" veröffentlicht (Wien, R. Löwit, M. 8,00, geb. M. 10,00).

Von dem Werk „Die Lehren des Judentums", das der Verband der deutschen Juden herausgibt (vergl. Bd. 23, S. 17), ist jetzt der 2. Teil erschienen (Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, M. 15,00, geb. M. 20,00), der die „Sittlichen Pflichten des Einzelnen" behandelt. Er umfaßt folgende Materien: I. Wahrhaftigkeit (1. Allgemeines, 2. Zurechtweisung, 3. Zeugnis vor Gericht, 4. Eid und Gelübde). II. Bescheidenheit und Dankbarkeit. III. Arbeit. IV. Geschlechtliche Sittlichkeit. V. Gerechtigkeit (1. Allge-

meines, 2. Redlichkeit im Verkehr, 3. Unbestechlichkeit und Unparteilichkeit, 4. Recht und Billigkeit, 5. Schonung fremden Lebens, 6. Schonung fremden Ansehens, 7. Schonung der Anhängigen, 8. Schonung fremden Vermögens, Verbot von Geschäften gegen die guten Sitten, Zinsverbot). VI. Nächstenliebe. VII. Pflichten des Familienkreises. VIII. Förderung des Gemeinwohls. IX. Pflichten gegen das Tier. Dem Text sind Einleitungen von L. Baeck, S. Bernfeld, J. Elbogen, S. Hochfeld, M. Holzman und A. Loewenthal beigegeben.

* * *

Auf dem Gebiet der Religionsphilosophie ist in erster Reihe des großen bedeutsamen Werkes „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums" von Hermann Cohen zu gedenken, das nach dem Ableben des Denkers erschienen ist (Leipzig, Gustav Fock, M. 30,00, geb. M. 39,00). Aus den Quellen des Judentums wird hier rationalistisch ein religiös-ethisches Gebäude aufgeführt, wie es in der jüdischen Religionsphilosophie seit Saadja mehrfach im Zusammenhang mit der herrschenden philosophischen Strömung zu begründen unternommen wurde. Die Grundprobleme des Judentums bilden den Ausgangspunkt der Untersuchung und schließen sich zu einer philosophisch-ethischen Weltanschauung zusammen

An den ersten großen jüdischen Religionsphilosophen Philo knüpfen zwei Schriften an: „The Platonism of Philo Judaeus" von Th. H. Billings (Chicago, University of Chicago Preß) und „Philos contribution to religion" von H. A. A. Kennedy (London, Hodder & Stougston).

* * *

Größere zusammenfassende Werke auf dem Gebiet der jüdischen Geschichte sind für die Berichtszeit nicht viele zu verzeichnen; hingegen aber eine größere Anzahl von Monographien zur Archäologie und Kulturgeschichte, die ein reichhaltiges Material bieten und für die Geschichtsschreibung von Bedeutung sind. Die neuere Geschichte der Juden hat in der letzten Zeit mehr Beachtung gefunden.

Eine gediegene Arbeit lieferte A. Bertholet: „Kulturgeschichte Israels" (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, M. 13,00, geb. M. 16,00), welcher das Kultur- und Geistesleben Israels auf dem palästinischen Boden schildert, zum Verständnis aber auf die vorisraelitische Zeit zurückgeht und auch Boden und Klima Palästinas in biblischer Zeit nach den vorhandenen Quellen beschreibt. Es ist dies gleichzeitig auch eine Art Einführung in das biblische Schrifttum oder richtiger in die biblische Welt. — Mit dem palästinischen Boden beschäftigt sich auch die Studie „Der Wein in der Bibel" von V. Zapletal (Freiburg i. Br., Herder & Co., M. 12,00), ein Beitrag zum Kulturleben Israels in alter Zeit. — Das Familienleben behandelt die Schrift: „Das Weib im Alten Testament" von J. Döller (Münster i. W., Aschendorff).

Der Topographie Jerusalems widmete F. Kirmis eine eingehende Forschung: „Die Lage der alten Davidsstadt und die Mauern des alten Jerusalem" (Breslau, F. Goerlich, M. 15,00). Es ist dies eine ins Einzelne gehende Arbeit, welche nach den Angaben der Bibel und des Josephus die örtlichen Verhältnisse Jerusalems seit David bis zur Zerstörung durch Titus behandelt und die betreffenden biblischen Stellen im Zusammenhang beleuchtet — Die Inschrift des im Jahre 1868 im Ostjordanland aufgefundenen Mesasteins, die eine geschichtliche Episode Israels aufhellt, ist neuerdings wieder zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht worden: „The inscription of the stele of Mesa, commonly called the Moabite Stone" von H F. B. Compston (New York, Macmillan). Dieselbe. Epoche behandelt auch die Monographie: „Aram and Israel" von E. Kraeling (New York, Columbia University Preß).

Mit der vor einem Jahrzehnt aufgefundenen Handschrift, die den „Bund von Damaskus" betrifft, befaßt sich Ed. Meyer in seiner Abhandlung: „Die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus" (Berlin, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger). Ich möchte hier nur kurz erwähnen, daß mir diese Schrift, die eine Art Statut eines religiösen Orden enthält, gegen die allgemeine

Annahme als eine karäische Fälschung erscheint. Bei ihrem ersten Auftreten liebten es die Karäer, sich für die Nachfolger der Sadduzäer auszugeben, und an Fälschungen solcher Art ist ihr älteres Schrifttum ziemlich reich. Ein näheres Eingehen auf diesen Punkt ist hier nicht möglich. — Eine recht bedeutsame Arbeit hat Ed. Meyer in seinem großen Werk „Ursprung und Anfänge des Christentums" unternommen, von dem der erste Teil, „Die Evangelien" (Stuttgart, Cotta, M. 32,00, geb. 44,00), vorliegt. Es ist gleichgültig, ob der Verfasser in der Quellenkritik der Evangelien manches bringt, das aus früheren Forschungen bereits bekannt ist, zumal die Literatur darüber kaum zu übersehen ist. Jedenfalls sind die Probleme hier vom historischen und nicht vom theologischen Standpunkt behandelt, und das ganze erfährt eine wissenschaftlich-kritische Beleuchtung, die zu einer objektiven Würdigung der Vorgänge führt. Man wird über diese Arbeit nicht hinwegkommen können.

Die Anfänge des Christentums behandeln auch folgende zwei Schriften: „The Pharisees and Jesus" von A. Th. Robertson (New York, Scribner) und „Der Prozeß Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung" von F. Doerr (Stuttgart, W. Kohlhammer, M. 6,60). Die Untersuchungen in der letzteren Schrift erscheinen nur vom Gesichtspunkt des „als ob" verständlich, d. h. wenn man den in den Evangelien widerspruchsvoll überlieferten Prozeßgang als geschichtliche Tatsache hinnimmt, wobei man allerdings aus dem Wirrwarr der Widersprüche und Unmöglichkeiten gar nicht heraus kommt.

Für die Josephusforschung ist eine größere Arbeit von R. Laqueur „Der jüdische Historiker Flavius Josephus" (Gießen, Münchowsche Verlagsbuchh., M. 33,00) von Interesse und von vielem Nutzen. Sie bietet eine kritische Analyse der Josephus-Schriften, die anregend wirkt und jedenfalls beachtet werden muß. Aber gerade die beiden wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung bleiben unannehmbar: die Behauptung, daß die bekannte Interpolation über das Auftreten Jesu echt sei und von Josephus selbst in einer „zweiten Ausgabe" seiner

Archäologie (an unrichtiger Stelle!) aus „buchhändlerischem Interesse“ angebracht wurde, und die noch so glänzend erscheinende Hypothese, daß in die Vita ein aus der Statthalterschaft des Josephus von diesem an das Synhedrion zu Jerusalem erstatteter Bericht wörtlich aufgenommen worden sei. Daß Josephus mit der jüdischen Behörde griechisch sollte korrespondiert haben, erscheint gradezu unmöglich.

Eine gediegene Forschung von kulturgeschichtlicher Bedeutung liegt in dem reichhaltigen Werk: „Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom“ von Nikolaus Müller vor (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums; Leipzig, O. Harrassowitz, M 40,00). Der Verfasser ist am 3. September 1912 aus dem Leben geschieden. N. A. Bees hat sich des hinterlassenen Werkes hingebungsvoll angenommen, um es für den Druck fertigzustellen. Ihm wie der genannten Gesellschaft gebührt für die Herausgabe dieser kulturgeschichtlichen Dokumente volle Anerkennung.

Als für die Jugend belehrend ist empfehlend zu erwähnen: „Jüdische Geschichte von der Zerstörung des 1. Tempels bis zur Gegenwart“ in Charakterbildern dargestellt von S. Müller (3. vermehrte Auflage unter Mitwirkung von M. Beermann; Stuttgart, J. B. Metzler). In englischer Sprache sind erschienen: „History of the Hebrew commonwealth“ von A. E. Bailey und Ch. F. Kent (New York, Scribner) und „National ideals of the Old Testament“ von H. J. Cadbury (ebenda).

Das großangelegte Geschichtswerk von S. M. Dubnow, das die Epoche von der französischen Revolution bis zum Weltkrieg behandelt, erscheint nunmehr in deutscher Uebersetzung: „Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes 1789—1914“, Band 1 u. 2 (Berlin, Jüdischer Verlag I: M. 30,00, geb. M. 35,00; II: M. 42,00, geb. M. 50,00). Neben verschiedenen anderen Vorzügen, welche diese historische Arbeit auszeichnen, liegt deren Hauptwert darin, daß hier zum ersten Mal die Zustände und ge-

schichtlichen Vorgänge in Rußland und Polen auf Grund eingehender und gründlicher Forschungen nach gedruckten und ungedruckten Quellen geschildert werden. Ein 3. Band, welcher der Gegenwart (1881—1914) gewidmet ist, soll demnächst erscheinen. — Als eine Ergänzung dazu soll die „Geschichte der Juden in Polen und Rußland" von J. Meisl genannt werden (1. Bd. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, M. 34,00, geb. M. 42,50). Es ist dies die erste zusammenhängende Geschichte der Juden in Polen und in Rußland, die in deutscher Sprache erscheint. Der Verfasser zeigt sich bemüht, die Ereignisse geschichtsphilosophisch zu erfassen und zu schildern. Das Geistesleben der Juden nimmt in dieser Darstellung einen breiten Raum ein.

Es liegt eine Anzahl von Monographien vor, die viel wichtiges Material geschichtlichen Inhalts bieten. Eine bedeutende Arbeit lieferte S. Krauß in seinem Buch „Die Wiener Geserah vom Jahre 1421" (Wien, Braumüller, M. 18,00), ein Gedenkbuch zu den traurigen Ereignissen vor 500 Jahren. Von Interesse ist die Studie „Grundbuch des Kölner Judenviertels 1135—1425" von A. Kober (Bonn, P. Hanstein, M. 40,00), die sich auch im allgemeinen über den städtischen Grundbesitz der Juden im Mittelalter, die Judenwohnungen des Mittelalters und die Quellen und Literatur über den jüdischen Grundbesitz verbreitet. Die Baulichkeit der alten Judenviertels von Speyer behandelt die Schrift: „Das romanische Judenbad im alten Synagogenhof zu Speyer a. Rh." von F. J. Hildenbrand (Speyer, Kochs Buchh.). Mit der Geschichte der neueren Zeit befassen sich folgende Schriften: „Beamte der Wormser jüdischen Gemeinde" von S. Rothschild (Frankfurt a. M., J. Kauffmann); „Die Judenfrage auf dem Wiener Kongreß" von S. Baron (Wien, R. Löwit, M. 10,00, geb. Mk. 14,00), eine interessante Darstellung der Vorgänge auf dem Wiener Kongreß in dem Jahre 1814/1815, soweit sie die politische und gesellschaftliche Stellung der Juden in Mitteleuropa betrafen. Ferner: „Die ‚Lippmann Tauß' Synagoge und das Rabbinerhaus der ‚Lipschütz'" von F. Singermann (Berlin, L. Lamm); „Chronik der Synagogen-

gemeinde zu Luckenwalde und deren Vorgeschichte" von J. Freudenthal (Berlin, M. Poppelauer); „Zur Reform des bayrischen Judenedikts" von W. Feilchenfeld (Würzburg, J. Franks Buchh.); „The Jews of Africa" und „The Jews of Asia" von S. Mendelssohn (London, Kegan Paul).

Auf dem Gebiet der Biographik sind folgende Erscheinungen zu verzeichnen: „Salomon Kajjem Kaddisch, der erste kurbrandenburgische Landrabbiner" von M. Stern (Berlin, Verlag Hausfreund). Es ist dies der nur in christlichen Quellen erwähnte Rabbiner Kajjem, mit dem die Reihe der Berliner Rabbiner seit dem Jahre 1671 beginnt. Landshuth (in seiner hebräischen Geschichte des Berliner Rabbinats) weiß über ihn aus jüdischen Quellen nichts zu berichten. Der neueren Geschichte gehören an: „Gabriel Rießer" von J. Seifensieder (Frankfurt a. M., J. Kauffmann); „Leopold Zunz" von L. Scheinhaus (Berlin, M. Poppelauer); „Theodor Herzls Lehrjahre" nach handschriftlichen Quellen von L. Kellner (Wien, R. Löwit, M. 10,00), eine von einem Mitstrebenden Herzls liebevoll, aber ohne jede Uebertreibung gegebene Schilderung der geistigen Entwicklung des bekannten Schöpfers des Zionismus. „Das Leben Theodor Herzls" von A. Friedemann liegt in 2. Auflage vor (Berlin, Jüdischer Verlag, M. 8,50). „Hermann Cohen" betitelt sich eine mit vieler Begeisterung gezeichnete Skizze von J. Klatzkin, welche die Persönlichkeit und die Bedeutung des am 4. April 1918 verstorbenen Denkers in einem kurzen Umriß darzustellen unternimmt (Berlin, Jüdischer Verlag, M. 6,00). Die Schrift bringt in dankenswerter Weise eine vollständige Bibliographie von Hermann Cohens Werken und Aufsätzen und ist mit einem Bildnis nach einer Radierung von Hermann Struck geschmückt.

Durch große Reichhaltigkeit und Beherrschung des Stoffes zeichnet sich eine posthum erschienene Arbeit von Max Weber aus: „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Das antike Judentum" (gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. III; Tübingen, J. C. B. Mohr, M. 50,00). Die politische und gesellschaftliche Struktur des jüdischen

Volkes im Zeitalter der Bibel wird hier nach den Quellen darzustellen versucht. Mögen manche Einzelheiten vor der Kritik nicht standhalten, so ist doch das Ganze überaus anregend und durch die Zusammenstellung der benutzten Literatur informierend. Die Forschung ist objektiv gehalten. Von dem Werk „Sozial- und Wirtschaftgeschichte der Juden im Mittelalter und in der Neuzeit" von G. Caro ist aus dem literarischen Nachlaß des Verfassers der 2. Band erschienen (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums; Leipzig, G. Fock, M. 30,00, geb. M. 39,00). Die Arbeit, die unvollendet geblieben ist, befaßt sich mit dem sozialen und wirtschaftlichen Leben der Juden in England, Frankreich, Deutschland und der Pyrenäenhalbinsel im späteren Mittelalter. Die interessant gehaltene und in der Darstellung gelungene ethnographische Schilderung: „Die Juden als Rasse und Kulturvolk" von F. Kahn (Berlin, Welt-Verlag, M. 15,00, geb. M. 19,00) gehört zu den besten Schriften auf diesem Gebiet und verdient volle Beachtung. Ferner ist noch zu erwähnen: „Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Berliner Juden vor der Emanzipation" von L. Davidsohn (Berlin, L. Lamm, M. 8,00). Die Schrift enthält wichtige Bausteine zu einer Wirtschaftsgeschichte der Juden, wie sie bereits vielfach unternommen wurde. Da sie mit der Zeit vor dem Großen Kurfürsten abschließt, so ist zu wünschen, daß die Publikation zu Ende geführt werde.

* * *

Auch die Literaturgeschichte hat durch eine Reihe von Forschungen und Monographien eine Bereicherung erfahren. Eine umfassende Geschichte der jüdischen Literatur seit der ältesten Zeit bis zum Zeitalter Mendelssohns erscheint unter dem Titel „Die jüdische Literatur" von Simon Bernfeld. Es liegt Teil I vor: Bibel, Apokryphen und jüdisch-hellenistisches Schrifttum (Berlin, Jüdischer Verlag, M. 13,00, geb. M. 17,00). Obwohl der Stoff streng wissenschaftlich behandelt ist, ist die Darstellung populär gehalten und für gebildete Laien verständlich.

Von P. Heinisch ist erschienen: „Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient“ (Münster, Aschendorff, M. 4,60), eine gute Darstellung über die Sprachbilder der Bibel. H. L. Stracks bekanntes und unentbehrlich gewordenes Nachschlagewerk über den Talmud liegt nunmehr unter dem Titel: „Einleitung in Talmud und Midrasch“ in 5. ganz neu bearbeiteter Auflage vor, in der außer dem Talmud auch das umfangreiche Schrifttum des Midrasch berücksichtigt ist (München, C. H. Beck, M. 11,00, geb. M. 15,50). Das Buch zeichnet sich durch große Akribie aus. — Im Anschluß daran möge hier eine kleinere Schrift desselben Autors Erwähnung finden: „Jüdische Geheimgesetze?“ (Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, M. 2,50), in der auf Grund wissenschaftlicher Untersuchungen mit dem albernen und gehässigen Märchen vom Vorhandensein eines jüdischen „Geheimgesetzes“ gründlich aufgeräumt wird. — Der Abwehr feindlicher Angriffe gegen das religiöse Schrifttum der Juden ist auch die mit Sachkenntnis geschriebene Darlegung „Zur jüdischen Moral“ von A. Liebermann gewidmet (Berlin, Philo-Verlag, M. 6,75, geb. 8,75). Das Verhalten der Juden gegenüber von Nichtjuden wird hier quellenmäßig dargestellt.

Mit dem Talmud befassen sich eine Arbeit von J. Fromer: „Der Talmud. Geschichte, Wesen und Zukunft“ (Berlin, Paul Cassirer) und die Publikation von H. Harari: „Littérature et Tradition“ (Genf, Georg & Cie.).

Die Schrift „Rabbinica“ von G. Kittel (Leipzig, J. C. Hinrichs, M. 3,50) ist der Aufhellung mancher Beziehungen des evangelischen Schrifttums zum Talmud gewidmet. Sie enthält drei Aufsätze: Paulus im Talmud, Die „Macht auf dem Haupte“, Runde Zahlen. Eine größere literarisch-archäologische Arbeit lieferte J. Neubauer: „Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts“ (Leipzig, J. C. Hinrichs). Ferner sollen hier noch verzeichnet werden: „The Yemenite Ms. of Mo'ed Katon in the library of Columbia University“ von J. J. Price (Leipzig, O. Harrassowitz); „Targum

Scheni zum Buche Esther", übersetzt und mit Anmerkungen versehen von A. Sulzbach (Frankfurt a. M., J. Kauffmann) und „An anthology of the Midrashic literature according to the order of the Hebrew Bible" von J. D. Eisenstein (New-York, Eisenstein).

Den großen mittelalterlichen Dichter Jehuda ha-Levi, dessen Namen auch über den Kreis der Judenheit hinausgedrungen ist, feiert E. Bernhard in seinem Buch: „Jehuda Halevi, Ein Divan" (Berlin, E. Reiß) Von der bereits sehr selten gewordenen Schrift „Die synagogale Poesie des Mittelalters" von L. Zunz hat A. Freimann eine 2. nach dem Handexemplar des Autors berichtigte und durch Quellennachweis und Register vermehrte Auflage herausgegeben (Frankfurt a. M., J. Kauffmann). Der Abschnitt „Sittenlehrer" aus Zunzens „Zur Geschichte und Literatur" ist mit Anmerkungen von J. Elbogen neu erschienen (ebenda). Es ist zu wünschen, daß dieses lesenswerte Büchelchen weite Verbreitung finde. — Eine schöne Sammlung der jüdischen Spruchweisheit bietet M. Weinberg in seinem Buch „Aus dem Spruchborn der Weisen", Spruchpoesie des Talmud und der rabbinischen Literatur, nebst Fabeln, Parabeln und Sagen (Berlin, Philo-Verlag, M. 15,00, geb. M. 17,00). Diese Anthologie verdient eine freundliche Aufnahme in jüdischen Familien.

Die jüdische Sagenwelt behandeln zwei Schriften von M. J. bin Gorion: „Die Sagen der Juden", 3 Bd.: Die zwölf Stämme (Frankfurt a. M., Rütten & Loening, M. 15,00, geb. M. 23,00) und „Der Born Judas", 4. Bd.: Weisheit und Torheit (Leipzig, Insel-Verlag, M. 18,00) Die poetisch verklärten jüdischen Sagen und Erzählungen aus alter und neuerer Zeit sind hier mit dichterischem Nachempfinden in modernem Gewand wiedergegeben. Die bei der jüdischen Jugend mit Recht beliebten „Jüdischen Sagen und Legenden" von B. Kuttner sind mit einem ergänzenden fünften Bändchen in neuer Auflage erschienen (Frankfurt a. M., J. Kauffmann). Eine Liedersammlung von besonderem poetischen Reiz, wahre Volkslieder, die das Seelenleben der osteuropäischen Juden treu wiederspiegeln, bot der leider unter-

dessen jung verstorbene Autor F. M. Kaufmann unter dem Titel: „Die schönsten Lieder der Ostjuden“ (Berlin, Jüdischer Verlag, M 24,00). Von einer ähnlichen Sammlung in musikalischer Bearbeitung von Arno Nadel: „Jüdische Volkslieder“ liegt Band 1, Heft 1 vor (ebenda, M. 7,00). Zu einem schönen Buch: „Das ostjüdische Antlitz“, haben sich zwei Künstler vereinigt — Arnold Zweig, von dem der Text herrührt, und Hermann Struck, der fünfzig Steinzeichnungen beigesteuert hat (Berlin, Welt-Verlag, M. 50,00). Man wird nicht ohne tiefste Ergriffenheit die Vorrede lesen können, die in wenige Zeilen den ganzen Jammer, die erschütternde Tragik der osteuropäischen Judenheit zusammenfaßt.

Beate Berwin ruft in ihrer Schrift: „Moses Mendelssohn im Urteil seiner Zeitgenossen“ die Erinnerung an eine Zeit wach, in der man dem rohen Mittelalter für alle Ewigkeit den Rücken gekehrt zu haben glaubte (Berlin, Reuther & Reichard). — Zwei in eigenartigem Stil geschriebene und von religiöser Wärme getragene Broschüren Samson Raphael Hirschs sind in dankenswerter Weise durch Neudruck der Vergessenheit entrissen: „Erste und zweite Mitteilung aus einem Briefwechsel“ (Frankfurt a. M., Sänger & Friedberg, M. 12,00, geb. M. 15,00).

Der hebräischen Sprache und Literatur sind zwei Schriften gewidmet. E. M. Lipschütz gibt eine Sammlung von vier Essais unter dem Namen: „Vom lebendigen Hebräisch“, in denen verschiedene Probleme der neueren Entwicklung der hebräischen Sprache behandelt sind (Berlin, Jüdischer Verlag, M. 15,00) und J. Klausner bietet in hebräischer Sprache ein gedrängtes Bild von der neueren hebräischen Literatur seit 1785 (seit Beginn der „Measfim“): „Toldot ha-sifrut ha-ibrit ha-chadascha“ (Jerusalem, Verlag Haschiloach, 5 Sh.).

Für Anfänger in der Erlernung der hebräischen Sprache hat G. Bergsträßer eine recht brauchbare Anthologie geschaffen: „Hebräische Lesestücke aus dem Alten Testament“. Das vorliegende erste Heft enthält in guter Auswahl Sagen und Geschichten (Leipzig,

F. C. W. Vogel, M. 10,00). — Zum Unterricht in der neueren hebräischen Literatur dienen die Hefte „Sch'wilim", die Lesestücke aus Schriften moderner Dichter bringen (Berlin, Jüdischer Verlag).

* *
*

Durch die jüngsten politischen Ereignisse ist Palästina in den Vordergrund des öffentlichen Interesses gerückt. Nicht bloß das alte historische Palästina, d. h. seine Vergangenheit, sondern auch das jetzige, Gegenwart und Zukunft, wird lebhaft besprochen Man kann sogar sagen, das neue Palästina läßt das alte fast in Vergessenheit geraten. Nicht alles, was in der letzten Zeit darüber geschrieben wurde, ist mir zu Gesicht gekommen, ich verzeichne hier H. Fuchs-Robetin: „Ein soziales Programm für Palästina" (Berlin, Welt-Verlag, M. 5,00); K. Wilhelm: „Jüdische Planwirtschaft in Palästina" (ebenda, M. 4,00); A. D. Gordon: „Briefe aus Palästina" (ebenda, M. 2,00); S. E. Soskin: „Kleinsiedlung und Bewässerung" (Berlin, Jüdischer Verlag, M. 6,00); „Eine Gartenstadt für Palästina", eine Sammlung von Aufsätzen zum 70. Geburtstag von Max Nordau (ebenda, M. 10,00); N. Wilbuschewitsch: „Aussichten der Industrie in Palästina" (ebenda, M. 4,50); „Aufgaben und Organisation des Sanitätsdienstes in Palästina", eine Sammlung ärztlicher Gutachten (ebenda, M. 25,00); Fr. Bodenheimer: „Die Tierwelt Palästinas" (Leipzig, J. C. Hinrichs); B. L. Gordon „New Judea", über jüdisches Leben im modernen Palästina (Philadelphia, Greenstone). Von dem „Palästinajahrbuch", herausgegeben von G. Dalman, liegen Jahrgang 15 und 16 vor (Berlin, E. S. Mittler & Sohn).

* *
*

Die tiefe Erregung unserer Zeit, in der die Welt aus den Fugen geraten zu sein scheint, spiegelt sich wider in der großen Anzahl von größeren und kleineren Schriften, die Zeitfragen behandeln. Ueber den Antisemitismus, der in Deutschland noch immer üppig empor wuchert, schrieb C. Brunner in geistvoller und diese

Modekrankheit scharf erfassender Weise: „Deutschenhaß, Judenhaß und Judenhaß der Deutschen" (Berlin, Oesterhold & Co., M. 4,00) und „Memscheleth sadon", letztes Wort, über den Judenhaß und die Juden (Berlin, Verlag Neues Vaterland, M. 15,00). Sein Buch „Der Judenhaß und die Juden" ist in 2. und 3. Auflage erschienen (Berlin, Oesterhold & Co., M. 20,00). Alle drei Schriften zeichnen sich durch feines psychologisches Eindringen in die behandelte Materie aus.

„Luther und die Juden und die Antisemiten" ist eine lesenswerte Schrift von W. Walther betitelt, in der die Methode moderner Rassenantisemiten, für ihr Treiben Luther als Eideshelfer anzurufen, beleuchtet wird. Der Verfasser weist treffend nach, daß diese Hetzer in Wahrheit nur das erstreben, was Luther eifrig bekämpft hat (Leipzig, Dörffling & Franke, M. 4,00). — Die glänzend geschriebene Kritik der antisemitischen Rassentheorie, „Rasse und Judentum" von K. Kautsky, ist in 2. vermehrter Auflage erschienen (Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf., M. 8,00). Ich habe diese auf wissenschaftlicher Basis aufgebaute Darlegung bei ihrem ersten Erscheinen ausführlich besprochen (Jahrbuch 1915, S. 45/46). Der Verfasser, der die verlogene Rassentheorie eines Chamberlain und eines Werner Sombart völlig vernichtet, hat leider die schon damals von mir gerügte Verwechslung von Judenheit und Judentum nicht beseitigt. Auch das, was er über den Zionismus sagt, trifft nicht den Kernpunkt dieses Problems, das unter allen Umständen eine tiefere Behandlung erheischt.

Von dem jüngst im hohen Alter verstorbenen Gelehrten W. Foerster, der viele Jahre seines Lebens der Ethisierung des Gesellschaftslebens gewidmet hat liegt eine kleine beachtenswerte Schrift: „Die internationale Wirksamkeit des Judentums in der Vergangenheit und in der Zukunft" vor, deren Inhalt aus dem Titel hervorgeht (Stuttgart, Verlag „Friede durch Recht", M. 1,00) — Unter dem Titel „Krisis und Entscheidung" veröffentlicht J. Klatzkin eine Sammlung von Essais über verschiedene jüdische Probleme der Gegenwart (Berlin,

Jüdischer Verlag, M. 30,00). Dieses Buch ist in 1. Auflage unter dem Titel „Probleme des modernen Judentums" erschienen und hat auch außerhalb der jüdischen Leserwelt viele Beachtung gefunden. Eine Sammlung jüdischer Essais liegt auch von N. Birnbaum vor, in der der Verfasser hauptsächlich seine religiöse Wandlung, seine Bekehrung zur Orthodoxie — wenn man diese unjüdische Bezeichnung in diesem Fall anwenden darf — beschreibt: „Um die Ewigkeit" (Berlin, Welt-Verlag, M. 9,00, geb. M 11,50). Man wird diese Blätter als menschliche Dokumente mit Interesse lesen.

Eine Reihe soziologischer Studien ist in den Schriften: „Menschheitswerte und Völkerbund" und „Der Staat und die Verwirklichung der sittlichen Idee" (Gotha, F. A. Perthes, M. 18,00 und 10,00) vereinigt. Es sind dies preisgekrönte Aufsätze der Moritz-Manheimer-Stiftung von R. Schmidt, F. Halle, A. Messer, L. Barthel, E. Cohn, W. Brinitzer, E. Seligmann, A. Wiener und H. F. Zeck.

Im Philo-Verlag (Berlin) sind folgende Tagesfragen behandelnde Broschüren erschienen: „Vom Wesen des Antisemitismus" von F. Goldmann; „Jüdische Weltherrschaft! Phantasiegebilde oder Wirklichkeit?" von H. Goslar; „Krieg, Revolution und Judentum" von B. Jacob; „Die Wahrheit über das jüdische Schrifttum"; „Vor Progromen?" von A. Wiener; „Die Kongreßpolitik der Zionisten und ihre Gefahr"; „Der Antisemitismus der Gegenwart" von L. Holländer.

Mit Zeiterscheinungen und Parteiströmungen beschäftigt sich eine Anzahl von Schriften, von denen ein Teil mehr als Tagesliteratur bedeutet und für die künftige Geschichtsschreibung von Wert sein wird. Eine Sammlung von Aufsätzen, in einer Schrift vereinigt: „Das deutsche Judentum" (Berlin, Weltverlag, M. 3,00, geb. M. 4,50), informiert über Absichten und Ziele der verschiedenen jüdischen Parteien und der bestehenden Organisationen. Dasselbe Ziel verfolgt hinsichtlich der Parteirichtungen B. Krupnik mit seinem Heft „Die jüdischen Parteien" (Berlin, Jüdischer Verlag, M. 2,00). G. Holdheim

und W. Preuß veröffentlichten eine gemeinsame Arbeit: „Die theoretischen Grundlagen des Zionismus" (Berlin, Welt-Verlag, M. 3,00, geb. 4,50). Eine geschichtliche Darstellung von der Entwicklung des Zionismus lieferte A. Böhm: „Die zionistische Bewegung", 1. Teil: Die Bewegung bis zum Tode Theodor Herzls (ebenda, M. 15,00, geb. M. 20,00). Aehnlichen Inhalts ist auch N. Sokolows: „Geschichte des Zionismus" (Wien, A. Schönfeld). Den geistigen Gehalt des Zionismus behandelt M. Buber in seinen gesammelten Aufsätzen und Ansprachen, die unter dem Titel „Die jüdische Bewegung" erschienen sind (1. Folge in 2. Auflage und 2. Folge; Berlin, Jüdischer Verlag, je M. 26,00). Die in neuerer Zeit von zionistischer Seite aufgestellte Forderung auf Umgestaltung der jüdischen Religionsgemeinden erörtert E. Simonsohn in seiner Broschüre: „Die jüdische Volksgemeinde" (ebenda, M. 0,60). L. Simon veröffentlichte: „Studies in jewish nationalism." (London, Longmans). F. Weltsch schrieb über: „Judentum und Nationalismus" (Berlin, Welt-Verlag, M. 4,00). Ueber religiöse Parteirichtungen innerhalb des Zionismus gibt A. Barth Auskunft in seiner Schrift „Orthodoxie und Zionismus" (ebenda, M. 2,00).

Die nationaljüdische Bewegung in Böhmen, die vielen Kämpfe und ihre Ergebnisse beleuchten verschiedene Aufsätze von M. Brod, die in seinem Buch: „Im Kampf um das Judentum" vereinigt sind (Wien, R. Löwit, M. 10,00, geb. M. 14,00). — Neben den religiösen Gegensätzen im Zionismus sind in neuerer Zeit auch die politisch-sozialen in Erscheinung getreten; wobei die verschiedenen Richtungen innerhalb des Sozialismus einander mit derselben Heftigkeit bekämpfen, wie alle gemeinsam die bürgerliche Gesellschaft. Diesen Vorgängen ist eine Schrift von demselben Autor gewidmet: „Sozialismus im Zionismus" (ebenda, M. 7,00, geb. M. 10,00). — Die Kampfschrift von J. Zollschan „Revision des jüdischen Nationalismus", die bei ihrem ersten Erscheinen die Aufmerksamkeit von Zionisten und Nichtzionisten auf sich gezogen hat, liegt in 2. vermehrter

Auflage vor (Wien, W. Braumüller, M. 15,00). Auch durch H. Margulies wird aus dem zionistischen Lager die Forderung auf Revision des Zionismus laut: „Kritik des Zionismus" (2 Tle., Wien, R. Löwit, M. 28,00, geb. 35,00).

Ueber einen ernsten Versuch, die jüdische Jugend im jüdisch-nationalen und gleichzeitig im sozialistischen Sinn zu erziehen und auf diesem Gebiet Neues zu schaffen, berichtet Siegfried Bernfeld in seiner Veröffentlichung: „Kinderheim Baumgarten" (Berlin, Jüdischer Verlag, M. 12,00). Die Blätter verdienen gelesen zu werden, selbst wenn man nicht die Ansichten des Verfassers über Erziehung und über jüdische Erziehung teilt. — Mit der Erscheinung der Mischehen und deren Folgen bezüglich der Bevölkerungsbewegung beschäftigt sich M. Marcuse in einem Schriftchen: „Die Fruchtbarkeit der christlich-jüdischen Mischehe" (Bonn, A. Marcus und E. Weber, M. 3,00). Fünf Vorträge vereinigte J. Heinemann unter dem Titel: „Zeitfragen im Lichte jüdischer Lebensanschauung" (Frankfurt a. M., J. Kauffmann).

Der Ostjudenfrage, die sich jetzt stark zugespitzt hat, sind einige Schriften gewidmet: F. M. Kaufmann und W. Senator, die sich mit diesem schwierigen Problem theoretisch und praktisch beschäftigt haben, veröffentlichen gemeinsam vier Aufsätze unter dem Titel: „Die Einwanderung der Ostjuden" (Berlin, Welt-Verlag, M. 3,50). Eine Sammlung von Dokumenten über die Juden in der Ukraine, wo sich in der letzten Zeit grausame Szenen abgespielt haben, welche jenen im Zeitalter Chmielnickis an Scheußlichkeiten nicht nachstehen, veröffentlichten W. Lewitzkyj und G. Specht: „Die Lage der Juden in der Ukraine" (Berlin, Ukrainischer Pressedienst, M. 3,00). B. Frei gibt eine traurige Schilderung: „Jüdisches Elend in Wien" (Wien, R. Löwit, M. 9,00). — Seine Erlebnisse in der Schweiz während des Weltkrieges schildert Sch. Gorelik in einer Reihe von Skizzen, „Fünf Jahre im Lande Neutralien" (Berlin, Jüdischer Verlag, M. 8,00).

Eine confessio, die zu den besten dieser Gattung gehört, schrieb Jakob Wassermann unter dem Titel: „Mein Weg als Deutscher und Jude" (Berlin, S. Fischer, M. 12,50, geb. M. 18,00). Man wird diese Schrift, in der ein hervorragender Dichter seine inneren Kämpfe schildert, mit vieler Teilnahme lesen.

* * *

Es zeigt sich jetzt ein größeres Interesse für jüdische Belletristik und damit auch eine ziemlich rege schöpferische Tätigkeit auf diesem Gebiet. Erscheinungen dieser Literaturgattung, die mir zu Gesicht gekommen sind, sollen hier Erwähnung finden

„Die Leiden des jungen Moses" betitelt sich eine biblische Erzählung von O. Lehmann (Frankfurt a. M., Sänger & Friedberg). — Das tragische Schicksal der Tochter Jephtas, das schon vielfach dramatisch bearbeitet wurde, behandelt V. Zapletal mit viel Sachkenntnis in einem Roman „Jephtas Tochter", der Kulturbilder aus der Richterzeit bietet (Paderborn, F. Schöningh, M. 14,00). Ein Zeitroman, in dem das jüdische Leben der Gegenwart mit vielem Humor, oft auch mit beißendem Spott, gezeichnet und zuweilen karrikiert wird: „Tohuwabohu" von S. Gronemann, hat in der jüdischen Leserwelt und darüber hinaus berechtigtes Aufsehen erregt (Berlin, Welt-Verlag, M. 17,50, geb. M. 22,00). — In der Gegenwart spielt auch ein anderer Sittenroman, in dem insbesondere die trostlose Erscheinung des in der letzten Zeit häufig gewordenen Abfalls von Judentum behandelt wird: „Vater Adam" von Herbert Hirschberg (Berlin, W. Borngräber, M. 20,80, geb. M. 26,00). Der Verfasser versucht in dieser Dichtung die Quelle aufzudecken, aus der dieses Uebel fließt. M. J. bin Gorion hat eine Sammlung von Erzählungen unter dem Titel „Vor dem Sturm" veröffentlicht (Wien, R. Löwit, M. 3,50). „An den Wassern von Babylon", ein fast heiteres Judenbüchlein", nennt sich eine Sammlung Erzählungen und Anekdoten von H. Sinsheimer, L. Feuchtwanger, F. Cassirer und P. Schlesinger (München, G. Müller, M. 5,00). Von H. Salus liegt eine Ghettogeschichte:

„Beschau" vor (Wien, C. Barth.). M. Steinhardts Erzählungen „Aus dem Ghetto" sind in 3. vermehrter Auflage erschienen (Leipzig, G. Engel).

Eine Sammlung lyrischer Gedichte von Originalität und von tiefer Empfindung veröffentlichte Hedwig Caspari unter dem Titel „Elohim" (Berlin, Welt-Verlag, M. 5,50, geb. M. 8,00). Die Dichterin hat sich biblische Persönlichkeiten und Begebenheiten als Stoff ihrer Lyrik gewählt. — „Hebräische Balladen" ist der Titel einer Gedichtsammlung von Else Lasker-Schüler (Berlin, Paul Cassirer, M. 12,00, geb. M. 15,00), in der zum Teil biblische Stoffe behandelt sind. Es sind dies mehr lyrische Konzeptionen, die eigenartig verschiedene psychische Situationen wiedergeben. — Tiefe Innigkeit und echte Religiosität atmen die „Judenlieder" von A. Donath, die an Gehalt und Rhythmus zu den schönsten Schöpfungen dieser Gattung gehören (Wien, R. Löwit, M. 3,50). National-jüdisch gehalten sind die mit vieler Wärme geschriebenen Gedichte; „Die Genesung" von O. Abeles (ebenda, M. 6,00, geb. M. 9,00).

Packend und wirkungsvoll sind sieben biblische Szenen, die A. Nadel zu einem Buch vereinigt hat: „Der Sündenfall" (Berlin, Jüdischer Verlag, M. 30,00). Die dramatischen Bilder zeichnen sich durch große Lebendigkeit aus. Die biblische Erzählung von der unglücklichen Tochter der Richters Jephta hat H. v. Boetticher aufs neue zu einer Tragödie in vier Akten und einem Vorspiel benutzt. Die psychologischen Erlebnisse dieser tragischen Episode sind hier mit großer Feinfühligkeit erfaßt (Berlin, S. Fischer, M. 5,00, geb. M. 8,50). Das Leben des Königs Salomo, von seiner Jugendzeit an, bis zu seinem Abfall im Greisenalter schilderte neun dramatische Szenen von Hedwig Caspari: „Salomos Abfall" (Berlin, Welt-Verlag, M. 17,00, geb, 23,00).

Eine Sammlung von kleinen Erzählungen in guter Auswahl, Gedichten u. s. w, reich illustriert, für Geschenke an die jüdische Jugend geeignet, haben M. Steinhardt, H. Löwe und C. Z. Klötzel unter dem Titel „Das jüdische Jugendbuch" herausgegeben (Berlin, Welt-Verlag,

geb. M. 25,00). Für die jüdische Jugend ist eine Jugendbücherei „Jüdische Jugendbücher" ins Leben gerufen, von der bis jetzt 8 Nummern vorliegen (ebenda, das Heft M. 3,00—7,50).

* * *

Ein literarisches volkstümliches Unternehmen, dem man eine gedeihliche Fortentwicklung wünschen wird, hat der Welt-Verlag ins Leben gerufen: eine Sammlung von älteren lesenswerten Schriften im Neudruck und von neuen Schöpfungen. Die bereits vorliegenden Nummern dieser, den Namen „Weltbücher" tragenden Schriftenfolge sind: Mendelssohn, „Jerusalem" (M. 6,00, geb. M. 7,50); Manasse b. Israel, „Rettung der Juden" [aus dem Englischen übersetzt von Markus Herz und nicht von Mendelssohn, wie auf dem Titelblatt angegeben ist — letzterer hat dieser Schrift ein Geleitwort vorangeschickt, das aber in der neuen Ausgabe fehlt] (M. 3,50, geb. M. 450); S. R. Hirsch, „Neunzehn Briefe über Judentum" (M. 6,00, geb. M. 7,50); F. M. Kaufmann, „Vier Essais über ostjüdische Dichtung und Kultur" (M. 3,50, geb. M. 4,50); Henry George, „Moses der Gesetzgeber" (M. 3,50, geb. M. 4,50); H. Löwe, „Schelme und Narren mit jüdischen Kappen" (M. 3,50, geb. M. 4,50); J. Seidmann, „Aus dem heiligen Buche Sohar" (M. 5,00, geb. M. 7,50); Ch. N. Bialik, „Gedichte", I. Aus dem Hebräischen, übertragen von L. Weinberg, II. Aus dem Jüdischen, übertragen von L. Strauß (M. 13,00, geb. M. 18,00); L. Schapiro, „Die Stadt der Toten und andere Erzählungen" (M. 5,00 geb. M. 7,50); S. Birnbaum, „Leben und Worte des Balschem" (M. 10,00, geb. M. 15,00); „Lyrische Dichtung deutscher Juden" eine Anthologie (M. 9,50, geb. M. 12,00); L. Strauß, „Ostjüdische Liebeslieder" (M. 6,00, geb. M. 8,00); M. Steinschneider, „Der Zauberer", eine Auswahl hebräischer Makamendichtung des Mittelalters (M. 6,00, geb. M. 8,50).

Ein anderes literarisches Unternehmen dieser Art. „Die jüdische Bücherei" (herausgegeben von Karl Schwarz, Verlag für jüdische Kunst und Kultur, Fritz Gurlitt,

Berlin), gibt ebenfalls eine Serie guter Schriften jüdischen Inhalts heraus, von denen die meisten schöne Illustrationen tragen: Leon da Modena, „Eldad und Medad“, über das Kartenspiel (M. 3,50); Profiat Duran, „Sei nicht wie deine Väter“, eine herrliche Satire gegen den Abfall vom Judentum aus dem Jahre 1397 (M. 3,50); „Die Prager Hagada von 1526“, 19 Abbildungen aus dem ersten Holzschnittdruck des Passah-Hagada (M. 4,50); „Die Mantuaner Hagada“, 18 Abbildungen aus dem Holzschnittdruck von 1561 (M. 4,50); „Die Amsterdamer Hagada“, 18 Abbildungen aus dem Kupferstichdruck von 1695 (M. 4,50); Süßkind von Trimberg, „Minnelieder“ (M. 4,50); Israel Schwarz, „Zions-Klänge“, religiöse Dichtungen, mit Bildern von Herman Struck (M. 4,50); „Das Buch Ruth“, mit Abbildungen nach Holzschnitten von Fritz Lederer (M 4,50); Hans Holbein d. J., „Bilder zum Alten Testament“ (4 Hefte zu M. 4,50); Sch. Gorelik: „Heinrich Graetz“, „Scholem Alechem“ und „Mendele“ (3 Hefte zu M. 3,50); K. Schwarz, „Lesser Ury“ (M. 4,50); A. Donath, „Hermann Struck“ (M. 4,50); H. Friedberger, „Joseph Budko“ (M. 4,50); Th. Däubler, „Lasar Segall (M. 4,50); G. Marzynski, „Friedrich Feigl“ (M. 4,50); F. Rosenzweig, „Der Tischdank“ (M. 4,50).

Die bekannte „Hagada“ von W. Heidenheim, mit 10 Bildern nach alten Holzschnitten von St. Bender, ist in neuer deutscher Uebersetzung von S. Bamberger erschienen (Frankfurt a. M., M. Lehrberger & Co., M. 5,25).

* *
*

Seit dem Abschluß unserer letzten Literarischen Revue hat die Wissenschaft des Judentums eine Anzahl hervorragender Mitarbeiter verloren.

Im Juli 1920 fand Israel Friedländer, ein junger Gelehrter, von dem die Wissenschaft noch viel erwarten konnte, einen tragischen Tod durch Mörderhand. Er befand sich auf dem Wege nach der Ukraine, wo er seinen bedrängten Volksgenossen Hilfe und Unterstützung

bringen wollte, wozu ihm reiche amerikanische Glaubensgenossen die Mittel gewährten. An der galizisch-wolynischen Grenze wurde er mit seinen Gefährten ausgeplündert und ermordet. Der Verstorbene hatte sich als Maimonides-Forscher einen Namen gemacht.

Am 26. September starb im Alter von 71 Jahren (geb. am 9. Juli 1849) Marcus Brann, dessen wissenschaftliches Gebiet hauptsächlich die Erforschung der neueren Geschichte der Juden war. Er hat ein Menschenalter am jüdisch-theologischen Seminar zu Breslau auf Graetz' Lehrstuhl gewirkt und gab seit 1893 zunächst in Gemeinschaft mit David Kaufmann und zuletzt allein die „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" heraus.

Im Oktober 1920 verschied in Wien im hohen Alter von 90 Jahren Siegmund Mayer, ein bekannter Nationalökonom, der die moderne Geschichte der Wiener Juden erfolgreich bearbeitet hat.

Am 19. November 1920 starb, 56 Jahre alt, Simon Eppenstein, der in der Erforschung der Geschichte der gaonäischen Epoche Tüchtiges geleistet hat. Eine Reihe von Jahren wirkte er als Dozent am orthodoxen Rabbinerseminar zu Berlin.

In Budapest schied, während der politischen Wirren, der Rabbiner Samuel Kohn (geb. 21. September 1841) aus dem Leben, der sich die Textkritik des samaritanischen Pentateuchs und um die ungarisch-jüdische Literatur große Verdienste erworben hat.

Am 5. März 1921 starb im Alter von 82 Jahren (geb. am 10. November 1838) der Rabbiner Ferdinand Rosenthal in Breslau, ein gründlicher Kenner des rabbinischen Schrifttums, von dem wir manche dankenswerte Gabe in der Erforschung dieser Literatur zu verzeichnen haben.

Am 2. April 1921 schied aus dem Leben ein vielseitiger und gründlicher Gelehrter, Saul Horovitz, der insbesondere das Gebiet der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie überaus erfolgreich bearbeitet hat. Auch

er gehörte ein Vierteljahrhundert dem Dozentenkollegium des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau an.

Es sei schließlich in dankbarer Verehrung eines Mannes gedacht, der die Wissenschaft des Judentums viele Jahre hindurch in großzügiger Weise gefördert hat. Am 26. September 1920 starb in New-York im 74. Lebensjahr Jacob H. Schiff (geb. zu Frankfurt a. M. am 10. Januar 1847), ein edler Philantrop und Mäzen, dessen Namen auch über den Kreis unserer engeren Gemeinschaft hinaus in ehrendem Andenken bleiben wird.

Das Ideal der Geschichtsschreibung und Israels Stellung zu ihm.

Von Geheimrat Prof. D. Dr. **Ed. König-Bonn.**

Indem ich der freundlichen Einladung der Redaktion dieses Jahrbuchs zur Mitarbeit an ihm gern gefolgt bin, um auch auf diesem Wege für die gerechte Würdigung der hebräischen Kulturleistung einzutreten, meine ich, meine Arbeit nicht besser beginnen zu können, als wenn ich zuerst ein Streiflicht auf die Geschichtsschreibung Israels fallen lasse, das geeignet ist, den Nebel zu verscheuchen, der sich jetzt weithin über dieselbe gelagert hat. Dies aber ist das Mindeste, was über die Beurteilung gesagt werden muß, die jetzt der israelitischen Geschichtsschreibung zuteil zu werden pflegt.

Eine erste Stimme gegen die Geschichtsbücher Israels hört man ja aus dem auf die niedrigen Volksinstinkte berechneten Schriftchen „Die Bibel in der Westentasche" heraus. Denn da heißt es: „Die Priester haben die Bibel zum größten Teil geschrieben und haben sie dazu benützt, um für sich Vorteil herauszuschlagen, ihre Feinde aber nach Möglichkeit zu verleumden." Indes welche Ungerechtigkeit liegt darin schon deshalb, weil das Einkommen der Priester nach dem hebräischen Schrifttum keineswegs ein reichliches war, wie man z. B. aus 5. Mos. 18, 3 f. ersehen kann. Ferner hat dieses Schrifttum auch von Feinden der Priester nichts Unwahres gesagt und im Gegenteil auch bei deren Freunden, wie z. B. David und Salomo, keine dunklen Seiten vertuscht, wie man aus 2. Sam. 12, 1. ff. usw. ersieht. Aber sehen wir auch

von solchen offenbar aus Klassenhaß und antisemitischer Rassenfeindschaft geborenen Angriffen gegen die Geschichtsbücher Israels ab, so gibt es noch zwei Hauptarten derselben.

Ein häufiger Vorwurf gegen dieselben wird ja in die Worte gekleidet, daß in ihnen blos die Darstellung einer „Geschichtsphilosophie“ zu erblicken sei. So sind diese Geschichtsbücher neuerdings von Herm. Schneider in seinem Buche „Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte“ (S. 2) charakterisiert worden. Man meint also, daß gewisse Leute in Israel sich hinterher ein allgemeines Bild vom Ursprung und Verlauf der Geschichte Israels entworfen und dieses Bild dann in einem Geschichtswerk ausgemalt hätten. Aber die Geschichtsbücher Israels zeigen durch ihre tatsächliche Beschaffenheit, daß sie nicht ein später willkürlich ausgesonnenes Bild von der Geschichte dieses Volkes zeichnen wollten. Denn welcher Israelit hätte sich später den überaus wechselvollen Gang dieses Geschichtsverlaufs von Abrahams Zeit her ausdenken sollen? Wer auch hätte, wenn er ein ideales Bild von der Vergangenheit seines Volkes hätte zeichnen dürfen, z. B. die Knechtschaft Israels in Aegypten und die immerwährenden Fälle von Auflehnung der Vorfahren gegen Mose und die prophetische Religion in dieses Geschichtsbild hineinweben sollen? Also auch mit der Widerlegung dieser Art des Angriffs auf den Wert der althebräischen Geschichtsbücher braucht man sich nicht länger zu beschäftigen.

Doch gibt es ein modernes Urteil über die israelitischen Geschichtsbücher, dessen Gewicht schon deshalb schwerer in die Wagschale fällt, weil es von Vertretern der Geschichtsforschung selbst ausgeht. Von einer Reihe derselben pflegt nämlich jetzt kurzweg gesagt zu werden, diese Geschichtsbücher seien zum großen Teil schon insofern minderwertig, als sie lange nach der Zeit der in ihnen erzählten Ereignisse und bis weit herab aus ganz unzuverlässigem Material aufgebaut worden seien. Dieses jetzt weithin über die Geschichtsbücher Israels herrschende Urteil kommt z. B. in Herm. Weinheimers Geschichte des Volkes Israel (1909) zum Ausdruck. Da liest man kein

Wort über die vor Israels Aufenthalt in Aegypten liegende Geschichte, und der einzige Satz, der da dieses Verfahren erklären soll, lautet: „Ueber Israels Vorgeschichte ist Dunkel gebreitet" (S. 9). So lautet es jetzt im Namen der Wissenschaft gewöhnlich. Oder man schreibt: „Die biblische Geschichte ist eine harmonistische; die historisch-kritische sucht nur die Wahrheit" (Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, S. 11). Noch eine andere landläufige Behauptung ist jetzt, daß die hebräischen Geschichtsschreiber „ihre Bilder auf Goldgrund gemalt" hätten. Ja, endlich wagt man zu verkünden, in der ältesten Geschichte der „Juden handle es sich um den Ursprung ihres Volkes und ihre Wohnsitze als den Anfang der Weltgeschichte" (Ad. Bauer [Wien], Vom Judentum zum Christentum 1916. S. 15).

Um die Gerechtigkeit solcher Urteile ermessen zu können, gilt es, zwei Wege zu betreten. Das eine Mal sind die Geschichtsbücher Israels mit den Geschichtsdarstellungen seiner zeitlichen und kulturellen Nachbarschaft zu vergleichen, und das andere Mal muß man die hebräischen Geschichtsbücher an den höchsten Prinzipien der Geschichtsschreibung, an ihrem Ideal messen. Suchen wir beide Wege möglichst rasch zu durchschreiten!

1.

Die jene absprechenden Urteile über die hebräischen Geschichtsbücher zu fällen wagen, sollen vor allem die Art der Geschichtsschreibung des Altertums überhaupt beurteilen lernen. Dann werden sie sehen, auf welche Stufe der Ausbildung die Historiographie bei den Hebräern gelangt ist. Blicken wir also, um für die richtige Würdigung der Geschichtsbücher Israels eine zuverlässige Grundlage zu gewinnen, in die Literaturen des Altertums hinein! Suchen wir die Geschichtswerke, die uns da begegnen, und suchen wir uns ein Urteil über den Rang zu bilden, der ihnen im Verhältnis zu den hebräischen Geschichtsbüchern zukommt!

Nun, bei vielen Völkern des Altertums ist es gar nicht zur Herstellung von Geschichtsbüchern gekommen. Selbst von den Aegyptern, deren „Schreibfreudig-

keit" ja erstaunlich war (Ad. Erman, Die Hieroglyphen 1917, S. 83), kann es kaum behauptet werden. Denn freilich sind uns ägyptische Erzählungen schon aus der Zeit des mittleren Reiches (seit ungefähr 2000 v. Chr) erhalten worden, die manche Geschichte in gewähltester Sprache vortragen, wie z. B. die Geschichte des Hofbeamten Sinuhe, der aus Angst vor einem neuen Könige nach Palästina floh und dort als „Barbar" lebte, oder die Geschichte von dem Schiffer, der zur Schlangeninsel kam und von der alten Schlange so gut empfangen wurde, oder gar von dem Bauer, dem sein Esel gestohlen worden war, und der darüber so schön zu reden wußte, daß seine Beschwerde auf Befehl des Königs verschleppt werden mußte, damit er genötigt werde, recht viele von seinen schönen Klagereden vorzutragen. Aber wie kann man da von Geschichtsschreibung sprechen? Das erlauben auch nicht einmal die „historischen Inschriften", die in der Zeit des neuen Reiches (seit 1580 v. Chr.) auftreten. „Einfache nüchterne Berichte, wie wir sie uns wünschen würden, sind nur selten; in der Regel werden die Einzelheiten selbst als bekannt vorausgesetzt, und es wird dafür der Ruhm des Königs um so begeisterter hervorgehoben" (Erman a. a. O., S. 88). Von diesen panegyrischen Darstellungen einer einzelnen Regierungszeit ist der lange „Papyrus Haris I.", der die kriegerischen Erfolge von Ramses III. (um 1200) darstellt, einer der wichtigsten. Trotzdem nötigte der Mangel an Vorarbeiten den Priester Manĕtho (um 270) dazu, sogar volkstümliche Erzählungen zu benützen, um Material für sein erstes ägyptisches Geschichtswerk zu bekommen (W. Max Müller, Encyclopaedia Biblica, col. 1221).

Sodann bei den Babyloniern und Assyrern ist es nur auf die folgende Weise zu Anfängen von Geschichtschreibung gekommen. Sie haben freilich eine sogenannte Eponymenliste begonnen und weiter fortgeführt, d. h. ein Verzeichnis von Großwürdenträgern des Reiches, die, wie die griechischen Archonten und römischen Konsuln, den aufeinanderfolgenden Jahren den Namen gaben. Diese Liste ist aber nur ein kahles Verzeichnis von Namen,

die, nebenbei bemerkt, einen Zeitraum von 228 Jahren (von 893—666) betreffen. Etwas mehr Aehnlichkeit mit Geschichtsbüchern besitzen die Register, die jetzt allgemein „Verwaltungslisten“ genannt werden. Sie fügen an den Namen der Eponymen noch ihr Amt, aber in der Regel nur einen Kriegszug oder eine andere merkwürdige Begebenheit, wie z. B. eine Seuche oder eine Sonnenfinsternis, wie die für Ninive fast totale am 15. Juni 763, oder einen Aufstand, oder eine außergewöhnliche religiöse Handlung, durch die das betreffende Jahr sich als merkwürdig erwiesen hatte. Aber jedermann erkennt doch, daß diese „Verwaltungslisten“ nur eine sehr dürftige Aehnlichkeit mit Geschichtsbüchern haben. Dasselbe Urteil ist über die „synchronistische Tafel“, die eine Uebersicht über die Beziehungen zwischen Babylonien und Assyrien gibt, zu fällen, und nicht viel anders steht es inbezug auf die großen Königsinschriften, die am besten in „Annalen, Kriegsgeschichten und Prunkinschriften“ eingeteilt werden. In den „Analen“ wird das in jedem Regierungsjahre eines Königs Geschehene in chronologischer Ordnung erzählt. Aber diese Art von Aufzeichnungen ist leider selten. Ferner in den „Kriegsgeschichten“, wie z. B. dem Zylinder Sanheribs (705—681), der acht seiner „Kriegszüge“ umfaßt, ist die Zählung der Heerfahrten sehr willkürlich. „Was der assyrische Tafelschreiber den ersten, oder vierten, oder achten Zug zu nennen geruht, ist nicht immer der sovielte Zug des in Rede stehenden Königs, sondern der sovielte von denjenigen, welche er in seinen Bericht aufzunehmen für gut fand; die Züge, welche er wegließ, zählte er einfach nicht mit“ (C. P. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte, S. 27 f.). Also dort am Euphrat und Tigris ist es höchstens bis zur Abfassung einer Art von Chroniken gekommen, wie man ein literarisches Produkt Babyloniens auch einfach „die babylonische Chronik“ (herausgegeben von Frd. Delitzsch 1906) nennt.

Zu ganz anderen Leistungen auf dem Gebiete der Geschichtsschreibung ist es bei den Griechen im fünften Jahrhundert v. Chr. gekommen. Bei ihnen

hat sie sich an die poetische Erzählung des Epos angeschlossen, wie ja die dichterischen Erzeugnisse überhaupt die älteren Bestandteile der Nationalliteraturen bilden (Ed. Norden, Antike Kunstprosa, Bd. I, S. 28; usw.). Herodot übernahm von der absterbenden epischen Dichtung die Neigung und das Geschick, große und disparate Massen zu disponieren und aufzubauen. Die Einheit, die er erstrebte, ist die des Stiles. Über ihn schritt Thukydides hauptsächlich insofern hinaus, als er nur die eine Aufgabe verfolgte, das Ringen der realen Mächte zu erkennen. Den ursächlichen Zusammenhang der Ereignisse und ihre Ausgangspunkte in den Seelenbewegungen der leitenden Persönlichkeiten darzustellen, ist sein höchstes Ziel. Von seinem Werke über den peloponnesischen Krieg her datiert man deshalb die „pragmatische" Geschichtsschreibung. „Es wachsen ihm nicht entfernt so verschiedenartige Stoffmassen zusammen, wie seinem Vorgänger, und die schon dadurch sich ergebende Einheit des Sachlichen steigert er noch durch die Straffheit, mit der er sich auf sein Thema, den Krieg der Peloponnesier und Athener, beschränkt" (Ed. Schwartz. Das Geschichtswerk des Thukydides 1919, S. 23). Das ist der Höhepunkt der Entwicklung, die die Geschichtsschreibung bei den Völkern des Altertums durchlaufen hat.

Wie nun verhält sich dazu die israelitische Geschichtsschreibung?

Bei der Beantwortung dieser Frage befinden wir uns in der angenehmen Lage, einen so hervorragenden Fachmann hören zu können, wie es anerkanntermaßen der Vertreter der Geschichte des Altertums an der Universität Berlin ist. Ed. Meyer hat nämlich über die Geschichtsschreibung der Hebräer folgende Sätze ausgesprochen: „Völlig selbständig ist eine wahre historische Literatur nur bei den Israeliten und den Griechen entstanden. Bei den Israeliten, die auch darin eine Sonderstellung unter allen Kulturvölkern des Orients einnehmen, ist sie in erstaunlich früher Zeit entstanden und setzt mit hochbedeutsamen Schöpfungen ein, nämlich

zunächst den rein historischen Erzählungen im Richter- und Samuelisbuch“ (Geschichte des Altertums 1913, I, 1, § 131). Dieses Urteil hat derselbe Gelehrte in seinem Werke „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme“ (S. 484) im einzelnen so begründet: „Die Berichte über David hauptsächlich in 2. Sam. 9—20 und 1. Kön. Kap. 1 ff. lehren durch ihren Inhalt unwiderleglich, daß sie aus der Zeit der Ereignisse selbst stammen, daß ihr Erzähler über das Treiben am Hofe und die Charaktere und Umtriebe der handelnden Persönlichkeiten sehr genau informiert gewesen sein muß. Sie können nicht später als unter Salomo geschrieben sein“, und er sieht auch in Richt. Kap. 8 f. 17 f. und 1. Sam. 16,14 f. sowie 18,10—28,2 und 29,1 — 2. Sam. 4 Teile eines alten großen Geschichtswerkes. Ja, er fügt sogar folgendes hinzu: „Es ist etwas Erstaunliches, daß eine derartige Geschichtsliteratur damals möglich gewesen ist. Sie steht weit über allem, was wir sonst von altorientalischer Geschichtsschreibung wissen, über den trockenen offiziellen Annalen der Babylonier und Assyrer, über den märchenhaften Geschichten der ägyptischen Literatur. Sie ist wirklich echte Geschichte. Sie wurzelt in lebendigem Interesse an den wirklichen Ereignissen, die sie aufzufassen und festzuhalten sich bemüht. Sie hat ihr Analogon einzig und allein auf griechischem Boden: Von Anfang an stellt sich mit ihr die israelitische Kultur, allein von allen anderen, in der Tat als gleichberechtigt neben die griechische“ (a. a. O., S. 486).

Dieses Urteil über die israelitische Geschichtsschreibung aus dem Munde eines so kompetenten, weil auch mit den Originalsprachen der verglichenen Literaturwerke vertrauten Forschers ist sicherlich hochwichtig. Denn wenn man weiß, wie sehr die Geschichtsbücher des hebräischen Altertums auf seiten der nichttheologischen Gelehrten gewöhnlich garnicht in den Mund genommen, oder wenn es geschieht, sehr geringschätzig behandelt werden, dann ist ein solches Urteil nicht bloß erfrischend, sondern auch erhebend. Ein solches Urteil kann ja, was noch wichtiger ist, sogar der Ausgangspunkt zu einem Umschwung in

der modernen Würdigung der israelitischen Geschichtsbücher werden, und als einen solchen Ausgangspunkt will ich es sofort benützen, wenn ich zum zweiten Teile in der Ausführung des gestellten Themas übergehe. Denn vorderhand ist ja nur gezeigt, daß die Hebräer mit ihrer Geschichtsschreibung eine unter den alten Völkern hohe Stufe erreicht haben, und daß man ihnen diesen Ruhm auch nur in bezug auf einige Teile ihrer Geschichtsbücher zuzugestehen anfängt. Dies ist eine bloß relative Anerkennung der hebräischen Geschichtsschreibung.

2.

Aber verdient die israelitische Geschichtsschreibung nicht noch eine höhere und allgemeinere Anerkennung?

Um diese zweite Frage, die in dem gestellten Thema liegt, zu lösen, müssen wir den oben angegebenen zweiten Weg betreten, müssen die Geschichtsbücher Israels an den wahren Prinzipien der Geschichtsschreibung, an deren Ideal messen. Erst beim Beschreiten dieses zweiten Weges, der zum Hochplateau der Vollendung führenden Bergwanderung, werden wir Gelegenheit bekommen, die Bemängelungen scharf ins Auge zu fassen, die, wie oben im Eingange dieses Artikels gezeigt worden ist, vom größten Teile der neueren Geschichtsforscher gegenüber den israelitischen Geschichtsbüchern ausgesprochen werden, daß diese nämlich den in ihnen erzählten Ereignissen sehr weit nachhinken und aus ganz unzuverlässigem Material aufgebaut seien, und wie diese Tadelsworte weiter gelautet haben. Wir brauchen ihre ganze Summe nicht sofort wieder vorüberziehen zu lassen, weil sie jetzt gleich, und zwar in der oben eingehaltenen Reihenfolge unter den Brennspiegel der Kritik gerückt werden sollen.

Der erste von den Mängeln aber, um deretwillen jetzt ein Hauptteil der israelitischen Geschichtsbücher einfach keinen Quellenwert zugestanden bekommt, wie ja z. B. aus den oben zitierten Worten Weinheimers zu ersehen war, soll darin liegen, daß die Geschichtsbücher über die älteste Zeit Israels unendlich spät und

aus ganz morschem Material zusammengesetzt worden seien. Dies behauptet man aber auf Grund gewisser Gesamtanschauungen, die sich betreffs der biblischen Berichte über die Anfänge der Geschichte Israels bis stark in die Zeit Moses herein jetzt weithin der Herrschaft bemächtigt haben. Diese Anschauungen, an denen sich leider auch Ed. Meyer beteiligt, sind aber die folgenden: Erstens meint man, in den fünf Büchern Moses die ältesten Hauptquellen erst aus dem neunten und achten Jahrhundert ableiten zu dürfen, und nimmt sie nur als Zeugen ihrer betreffenden Entstehungszeit. Zweitens behauptet man, bis zur Abfassung dieser Quellenschriften könne keine sichere Kunde über die erste Periode der Geschichte Israels überliefert worden sein, und verkündet auch insbesondere das Dogma, daß „in die Anfänge der Geschichte des Volkes Israel geschichtliche Erinnerungen so wenig zurückreichen könnten als bei andern Völkern", wie es z. B. in Holzingers Kommentar zum 1. Buche Mose, S. 287 heißt. Aber ich meine, daß bei diesen Aufstellungen viele Momente nicht beachtet worden sind, die ich beim Streben nach allseitiger Kritik gefunden habe, und die hier nun wenigstens in einigen Hauptproben entfaltet werden sollen.

Die äußerste Möglichkeit wäre doch, daß der biblische Bericht über die Anfänge Israels, also über den ersten Patriarchen, bloß auf mündlicher Überlieferung beruhte. Aber müßte denn auch eine solche Herkunft der biblischen Erzählung zunächst von Abrahams Leben grundstürzend für deren Glaubwürdigkeit sein? Schon dies wäre keineswegs gewiß oder auch nur wahrscheinlich. Denn das menschliche Gedächtnis zeigt sich bei den Generationen, die sich noch allein oder fast ganz auf dasselbe verlassen mußten und müssen, viel elastischer als in den späteren Zeiten. Wie begreiflich ist dies schon vom psychologischen Gesichtspunkt aus, und wie sehr wird es auch durch literargeschichtliche Tatsachen erwiesen! Zwei Zeugnisse mögen aber genügen. Die

Lieder des indischen Rigveda, das 153 586 Worte umfaßt, wurden nur durch das Gedächtnis festgehalten, bis nicht lange vor Buddha (557—477) bei den Indern die Schreibkunst in Gebrauch kam. Und gewiß mit Recht sagte auch einer von den Talmudlehrern (Jismael ben Jose), daß er die ganze Bibel aus dem Gedächtnis niederschreiben könne. (L. Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift, S. 86). Außerdem war der Zeitabstand zwischen Abraham und Mose nicht so sehr viele Geschlechter weit, daß nicht auch durch die mündliche Überlieferung das Wesentliche von den alten Erinnerungen hätte festgehalten werden können. Das konnte durch die Mitteilungen der Eltern an die Kinder geschehen, und kein Machtspruch moderner Historiker, wie er hie und da gelesen wird, vermag diese Möglichkeit aus der Welt zu schaffen.

Im Gegenteil wird diese Möglichkeit durch eine Tatsache zur unbestreitbaren Wirklichkeit erhoben. Dies ist eben die Tatsache, daß das Volk Israel in seinem geschichtlichen Dasein eine vormosaische Periode unterschieden hat. Oder braucht die Bedeutsamkeit dieses Faktums erst noch an das Licht gestellt zu werden? Nein, denn wie natürlich wäre es gewesen, wenn der Ruhm, den Mose als der Begründer der nationalen Unabhängigkeit Israels und als der Vermittler bei der Grundlegung der religiös-sittlichen Gesetze dieses Volkes erworben hat, die späteren Geschlechter dazu verleitet hätte, die Anfänge Israels überhaupt erst von Moses Zeit an zu datieren! Aber aller Glanz, in welchem die mosaische Epoche als die Jugendzeit (Hos. 11,1) des israelitischen Volkes strahlte, hat doch nicht das Licht erbleichen lassen, das aus den vormosaischen Tagen in die Erinnerung Israels herüberfunkelte. Diese merkwürdige, aber von allen modernen Geschichtsschreibern vernachlässigte Tatsache wäre doch auf jeden Fall von der bloßen mündlichen Überlieferung des Volkes Israel geleistet worden, wenn die Geschichtskunde dieses Volkes bis auf Moses Tage bloß durch die mündliche

Tradition vererbt worden wäre. Folglich kann schon wegen dieser einzigen Tatsache das Geschichtsbewußtsein Israels nicht so schlecht, nicht so wenig alt und miserabel fundamentiert gewesen sein, wie es in neuerer Zeit von einer weithin herrschenden Richtung der Geschichtsschreiber hingestellt wird. Nein, dies wäre eine falsche Annahme, auch wenn es sicher wäre, daß die Erinnerungen Israels bis auf Moses Zeit bloß durch mündliche Überlieferung sich erhalten hätten. Aber dies ist nichts weniger als sicher.

Vielmehr ist die im Vorhergehenden angenommene äußerste Möglichkeit, daß die Israeliten bis auf Moses Zeit des Schriftgebrauchs entbehrt haben, durch die Ergebnisse der neueren Ausgrabungen jeder Wahrscheinlichkeit beraubt worden. Denn in dem Hammurapigesetz schreibt § 128 für jede Eheschließung die Anfertigung eines Kontraktes vor und sprechen auch viele Stellen (§§ 151, 171, 177 usw.) von Geschäftsverträgen. Dadurch ist die Kenntnis der Schrift beim Volke ebenso vorausgesetzt, wie durch die öffentliche Aufstellung des Gesetzes. Und da soll Abraham, der aus Babylonien gekommen war (1. Mos. 11,28), mit dem Schriftgebrauch unbekannt gewesen sein? Die Bejahung dieser Frage wäre eine Unnatürlichkeit. Infolgedessen soll man den Lieblingsgedanken, daß Israel bis zu Moses Zeit herab eine „illiterate Horde" gewesen sei, endlich aufgeben und es vielmehr als naheliegend ansehen, daß schon in der Patriarchenzeit bei den Hebräern einzelne Aufzeichnungen über wichtige Erlebnisse, kurze oder längere Notizen über Stammbäume, Besitzwechsel, einschneidende Schicksalswendungen gemacht worden sind. Diese Wahrscheinlichkeit offen zuzugestehen sträubt man (auch Kittel, Geschichte Israels I [1916], 415) sich noch viel zu sehr. Warum denn soll man darin, daß man den Ahnen Israels ganz naheliegende Dinge, wie den Gebrauch der Schrift zu gelegentlichen Aufzeichnungen wichtiger Dinge zugesteht, zaghafter sein, als darin, daß man ihnen eine unnatürliche Gewohnheit, nämlich

die Vernachlässigung ihrer Familienerinnerungen zumutet? Diese Vernachlässigung bei den ältesten Geschlechtern Israels vorauszusetzen, hat man aus mehreren besonderen Gründen nicht das geringste Recht.

Denn für die hier zu führende Untersuchung ist ja ferner dies von grundlegender Wichtigkeit: Israel besaß nach vielen Anzeichen ein *lebendiges Interesse für die Pflege seiner Erinnerungen.*

Gewöhnlich allerdings wird die Frage, ob sich im alten Israel ein lebendiger Sinn für die Bewahrung seiner Erinnerungen zeige, von der modernen Forschung garnicht gestellt, weil diese leider ganz oder vorwiegend nach den Spuren des Textes zu suchen geneigt ist, die *gegen* dessen Zuverlässigkeit sprechen können. Wenn aber diese Frage einmal gestellt ist, dann zeigen sich auch ganze Gruppen von Materialien zu einer bejahenden Antwort auf diese Frage. Denn *erstens* zeigt Israel sich von jeher nicht wenig darauf bedacht, sich *äußerliche Stützen seiner Erinnerung* zu schaffen. Man denke doch z. B. daran, daß von Abraham erzählt wird, er habe eine Tamariske bei Berseba gepflanzt (1. Mos. 21, 33), und wenn dieser Baum auch vielleicht zunächst eine Kultstätte markieren sollte, so diente der langlebige Baum doch zugleich als Anhalt für die Erinnerung daran, daß der erste Patriarch an jenem Orte geweilt hatte. Ebendenselben Dienst leistete aber, um nicht die von Abraham gegrabenen Brunnen (21, 25 usw.) zu erwähnen, die zum Erbbegräbnis bei Hebron erworbene Höhle (23, 20; 25, 9 f. usw.) im höchsten Maße. Wer denkt nicht auch an den „Steinhaufen des Zeugnisses" (31, 47), die Einrichtung für die Vererbung der Passahtradition (2. Mos. 13, 11—16) usw.? Ebendieses Interesse für die Pflege der geschichtlichen Erinnerung tut sich aber *zweitens* darin kund, daß Israel nach vielen Spuren ein *wachsames Auge* für die *Veränderungen im Geschichtsverlauf* hatte und sie notierte. Denn dieses Volk beobachtete nicht nur die einander ablösenden Ereignisse in der äußerlichen Geschichte, wie sich z. B. in der Völkertafel (10, 14) an der Bemerkung

zeigt, daß Philistäer von den Kasluchim (östlich vom Nil-delta) ausgegangen sind, sondern es hat diese Aufmerksamkeit auch sogar in bezug auf die weniger auffallenden Schritte der Kulturgeschichte betätigt. Oder ist es nicht auffallend, wie oft in den Geschichtsbüchern Israels der Wechsel von Ortsnamen usw. bemerkt wird? „Bela, die heißt (jetzt) Zoar" (1. Mos. 14, 2) ist der erste Fall. Wer erst einmal auf diese Notizen aufmerksam gemacht ist, findet leicht selbst ganze Reihen, wie sie von mir in den grundlegenden Vorbemerkungen meiner „Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt" (1915), Seite 7—9 gesammelt worden sind. Welch deutliches Zeugnis für dieses Geschichtsinteresse Israels aber ist drittens auch die Anlegung ältester Quellenschriften! Von solchen sind aber in den auf die frühesten Zeiten bezüglichen Büchern ausdrücklich folgende zwei erwähnt: Das Buch von den Kriegen des Ewigen (4. Mos. 21, 14) und das Buch des Redlichen oder Frommen (Jos. 10, 13 usw.), jenes ein Prosawerk, dieses eine dichterische Anthologie.

Durch diese Nachweise ist aber jene erste Bemängelung, die oben im Eingang dieses Artikels als modern erwähnt werden mußte, nämlich daß die Hauptwerke über die ältesten Zeiten Israels entweder aus Einbildungen oder aus ganz morschen Materialien aufgebaut worden seien, als eine oberflächliche Verdächtigung erwiesen worden. Man hätte die Baustoffe nur suchen sollen, wie ich es seit 1903, freilich für eine gewisse Richtung, die sich mit Vorliebe die „kritische" nennt, immer noch vergeblich getan habe. Und wie steht es mit der Begründetheit der mit dieser ersten Bemängelung zusammenhängenden neueren Annahme, daß diese Hauptwerke über die ältesten Zeiten erst im neunten und achten Jahrhundert entstanden seien? Nach meinen Untersuchungen läßt sich deutlich zeigen, daß das eine von den da gemeinten Hauptwerken in der letzten Richterzeit und das andere in der davidisch-salomonischen Periode verfaßt ist. Denn, um hierauf nur wenigstens kurz einzugehen, so stammt die Bevorzugung des Ausdrucks

ha-'elohîm bei der Bezeichnung Gottes (1. Mos 20, 6 usw.) aus der Zeit, wo mehr 'él und noch ganz wenig das Tetragramm in den zusammengesetzten Eigennamen angewendet wurde, und das war in der Richterzeit der Fall, während dann seit Davids Zeit mehr Zusammensetzungen mit dem Tetragramm auftreten, wie dies alles aufs eingehendste in meinem Kommentar zum ersten Buch Mose (1919 bei Bertelsmann erschienen), S. 55—67 auseinandergesetzt ist. Da nun ferner gerade dieses älteste Hauptwerk über die früheste Geschichte Israels anerkanntermaßen indirekt (2. Mos. 15, 1 ff; 20, 2 ff. usw.) und direkt (4. Mos. 21, 14) alte Materialien zitiert hat, so ist der Unterbau für die Erzählungen über die Anfangszeiten Israels nachweisbar ein solider.

Insbesondere ist aber auch das nächste Tadelsvotum, das gegen die Zuverlässigkeit der frühesten Perioden von Israels Geschichte ausgesprochen zu werden pflegt, daß jene angeblich im 9. und 8. Jahrhundert verfaßten Hauptwerke nur Zeugen ihrer eigenen Entstehungszeit seien, leicht als vollständig haltlos zu erweisen. Freilich Gunkel behaupet in seinem Genesiskommentar, S. LXXIX: „Die Religion Abrahams ist in Wirklichkeit die Religion der Sagenerzähler, die sie Abraham zuschreiben." Aber wie verhalten sich die Tatsachen zu dieser Behauptung? Die Besonderheit der Patriarchenreligion, wie sie in den besonderen Gottesnamen „der allmächtige Gott" (1. Mos. 17, 1 usw.) und „das Furchtobjekt Isaaks" (31, 42, 53) usw., ferner in der geringen Zahl der Bundesforderungen und in der Eigenart der Bundesverheißungen, in der Einfachheit der Kultstätte, in der Abwesenheit von Priestern, in der Einfachheit der Opfer, in dem Mangel von Festzeiten usw. zutage tritt, hebt sich durchaus von den späteren Stufen der mosaisch-prophetischen Religion ab. Also insbesondere das z. B. mit Gunkels Worten zitierte neuere Dogma, daß die erwähnten Hauptquellen nur Reflexe ihrer eigenen Zeit über die Religion Abrahams gäben, muß als ein Produkt der Willkür bezeichnet werden

Ein dritter Fehler der Geschichtsbücher Israels soll darin bestehen, daß sie „harmonisierend“ seien. Wir haben das oben aus den eigenen Worten eines Hauptvertreters der modernen Geschichtsschreibung über Israel, B. Stade, gehört, der sich dabei die historisch-kritische Geschichtsforschung zuschreibt, die nur die Wahrheit suche. Aber Stade hat dabei nicht gemerkt, daß er mit eigener Hand den Ast absägte, auf den er selbst saß. Oder woher hätte er denn das Recht zur Unterscheidung von Schichten in den Geschichtsbüchern Israels nehmen, also „kritisch“ verfahren können, wenn nicht diese Bücher das Gegenteil von dem ihnen vorgeworfenen „harmonisierenden“ Verfahren geübt hätten? Die alten Urkunden Israels haben in der Tat Besonderheiten im Sprachgebrauch und auch verschiedene Schattierungen in den Berichten, wie ja Abraham nach 1. Mos. 12,1 usw. erst in Charran, aber nach 15,7; Neh. 9,7 usw. schon zu Ur in Chaldäa in seine besondere Beziehung zu Gott berufen worden ist. In den alten Erzählungen sind diese Verschiedenheiten, die ganz natürlicherweise bei der Weitervererbung in der mündlichen Tradition der verschiedenen Stämme (hauptsächlich Ephraims und Judas) entstehen konnten, im pietätvollen Streben, möglichst viel von den Überlieferungen der Väter zu bewahren, auch später beibehalten worden. Man machte es in Israel, wie z. B. auch in Ägypten, wo „man in treuem Sinn alles das, was einst die Vorfahren geglaubt, zugleich mit allem, was spätere Generationen hinzu gefügt hatten, bewahrte“ (Alfr. Wiedemann: Die Toten usw. im Glauben der alten Ägypter, Seite 9), oder wie Herodot (7,152) sagt: „Ich halte mich für verpflichtet, alles das zu erzählen, was man sich erzählt.“

Der Blick auf dieses Verfahren der Geschichtsschreiber Israels leitet uns direkt zur Betrachtung des vierten Vorwurfs hinüber, den man diesen Erzählern neuerdings so häufig zu machen pflegt, daß er fast zu einem geflügelten Worte geworden ist. Oder wer sollte noch nicht die Redensart gehört haben, die israelitischen Geschichtsbücher hätten ihre Bilder „auf Goldgrund gemalt“? Das ist

nun aber schon deswegen nicht wahr, weil sie, wie soeben erwähnt worden ist, überhaupt nicht etwaige Schattierungen der überlieferten Materialien später „übermalt" haben, wie auch sehr oft in unserer Gegenwart behauptet wird. Sodann aber läßt sich von den Geschichtsbüchern Israëls das reine Gegenteil von ihrem angeblichen Malen „auf Goldgrund" erweisen. Denn ein besonderer Charakterzug derselben besteht darin, daß sie auch sogar bei den Persönlichkeiten, die sie im übrigen nach den Tatsachen als ausgezeichnet darstellen durften, doch nicht ihre Schwächen und Fehler verschwiegen haben. Auch in Abrahams Geschichte ist ja bemerkt, daß er seine Frau, die allerdings seine Stiefschwester gewesen war, einfach als seine Schwester bezeichnet hatte (1. Mos. 12,13; 20,2 vgl. V. 12 f.) und sich deshalb einen Tadel zuzog. Ja sogar in das Bild Moses ist seine momentane Schwäche, daß er anstatt einmal, vielmehr zweimal an den Felsen schlug und so einen Mangel an Glauben gegenüber Gottes Zusage verriet, hineingezeichnet und oft unterstrichen worden (4. Mos. 20,11 f.; 27,14 usw.) So könnten noch viele Fälle zum Beweis dafür vorgeführt werrden, daß das neuerliche Reden von einem Malen der bildlichen Darsteller „auf Goldgrund" nur eine unverblümte Verleumdung ist. Aber aus allen diesen zu Gebote stehenden Beweisen sei nur noch der Umstand herausgegriffen, daß kein Volk des Altertums von seinen eigenen Geschichtsschreibern so oft (2. Mos. 16,2 usw.) getadelt worden ist, wie das Volk Israel.

So bleibt noch die Betrachtung des fünften Mangels übrig, der neuerdings an der Geschichtsschreibung Israels aufgestochen worden ist. Man wirft ihr, wie oben im Eingang bemerkt werden mußte, ja auch noch eine außergewöhnliche Beschränktheit der Tendenz und Enge des Blickes auf die Umwelt vor. Denn in dem zitierten Buche von Ad. Bauer „Vom Judentum zum Christentum" (1916) wird ja behauptet in den Ueberlieferungen der „Juden", welchen Ausdruck der wissenschaftliche Sprachgebrauch überdies erst in Bezug auf die nachexilische Zeit anwendet, handle es sich „um den

Ursprung ihres Volkes und ihre ältesten Wohnsitze als den Anfang der Weltgeschichte". Aber welche Verkehrtheit wird da behauptet! Denn auf den ersten Blättern der Geschichtsbücher Israels handelt es sich bekanntlich um die Anfänge der Menschheit, und der Anführer jenes neuesten Feldzugs gegen die biblische Geschichtsschreibung hat weiter nichts geleistet, als daß er einen feinen Charakterzug an der Geschichtsschreibung Israels übersehen hat, nämlich die Betonung der Einheit des Menschengeschlechts und seines gemeinsamen Zielpunktes (1. Mos. 12, 3 b), wie diese Betonung — gemäß dem glänzenden Nachweis von Adalbert Merx auf dem internationalen Orientalistenkongreß zu Hamburg — sonst nicht im alten Orient und sogar bei den Griechen erst in einer später dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift „Ueber die Welt" auftritt. Die Menschheit aber war nun gewiß eher da als die Aegypter und Babylonier. Wenn also jetzt manche Lehrbücher der Weltgeschichte unter dem lauten Beifall von Bauer (S. 15) und seinen Gesinnungsgenossen mit den Aegyptern beginnen, so sind sie nicht um ihre Kurzsichtigkeit und partikularistische Beschränktheit zu beneiden.

Hiermit meine ich aber, die Beurteilung, der die Geschichtsschreibung Israels neuerdings weithin unterworfen wird, schon genugsam beleuchtet und dadurch erwiesen zu haben, daß sie nicht blos bei ihrer Vergleichung mit den historiographischen Leistungen anderer Völker des Altertums emporragt und sich sogar neben die hochgerühmte Geschichtsschreibung der Griechen gestellt hat, sondern daß sie auch bei ihrer Würdigung nach dem Ideal aller wahren Geschichtsschreibung in Ehren dasteht. Wenn wir aber sehen, daß sie z. B. in dem Artikel „Historiography", den Ernst Troeltsch für die von Hastings herausgegebene „Encyclopedia of Religion and Ethics" (Vol. 6 [1913], p. 716 f.) geschrieben hat, mindestens als nicht existierend behandelt ist, so kann darin nur eine bedauerliche Enge des Horizontes gefunden werden.

Der Wiederaufbau Palästinas im Zusammenhang der jüdischen Geschichte

von Julius Guttmann-Berlin.

Als dem nach Babel fortgeführten jüdischen Volke die Erlaubnis zur Rückkehr in die Heimat zuteil wurde, rang sich aus der innersten Tiefe des jüdischen Herzens das zwischen Jubel und Staunen schwingende Psalmenwort hervor: „da der Herr die Verbannten Zions zurückführt, sind wir wie Träumende.“ In der Stimmung dieses Psalmenwortes lebt auch das gegenwärtige Judentum, da sich ihm die Pforten zum Lande der Väter zum zweiten Male auftun. Mit staunender Andacht erleben wir die Größe des geschichtlichen Augenblicks, in dem das Wunder der jüdischen Geschichte zu unmittelbarer Gegenwart wird. Das unmöglich Scheinende soll in unseren Tagen Wirklichkeit werden. Nach einer Trennung von zwei Jahrtausenden wird das jüdische Land dem jüdischen Volke zurückgegeben. Noch ist es freilich eine bloße Möglichkeit, die den Juden durch die Anerkennung ihres Anspruches auf Palästina geboten ist, und unermeßliche Schwierigkeiten sind zu überwinden, ehe aus dieser Möglichkeit die Wirklichkeit eines jüdischen Lebens in Palästina hervorgehen kann. Aber es ist schon eine in aller Geschichte beispiellose Tatsache, daß die Völker, welche die Erde beherrschen, über zwei Jahrtausende hinweg ein jüdisches Recht auf Palästina anerkennen, das sich auf nichts zu stützen vermag, als auf die nie verjährende Macht der Treue, mit der das jüdische Volk an dem Ziongedanken festgehalten hat. Es gibt kein ergreifenderes und ehrwürdigeres Zeugnis für die Kraft

geschichtlicher Treue, als die rührende Innigkeit, mit der das jüdische Volk den Ziongedanken als Sehnsucht und als Hoffnung in seinem Herzen getragen hat. Allein durch die Kraft dieses Gefühls hat es sich den Weg zum Lande seiner Sehnsucht gebahnt. Wer menschliche Größe zu empfinden vermag, muß sich in Erfurcht vor diesem Siege der Seele über die Wirklichkeit neigen.

Das Judentum aller Richtungen ist eins in dem Willen, seine ganze Kraft daran zu setzen, daß die Verheißung eines jüdischen Palästina zur Wirklichkeit wird. War das Gefühl für das Land der Väter einem großen Teil der mittel- und westeuropäischen Juden im Verblassen und war es nur ein kleiner Kreis in dem es sich in Willen umgesetzt hatte, so hat die Größe des geschichtlichen Augenblicks alle bezwungen, in denen jüdisches Empfinden lebendig ist. Unter dem Eindruck des einzigartigen geschichtlichen Erlebnisses, das unserer Generation beschieden ist, ist der Palästinagedanke wieder zum gemeinsamen Besitztum der jüdischen Gesamtheit geworden. Das bedeutet nicht, daß die Gegensätze zu bestehen aufgehört hätten, von denen das jüdische Leben bis dahin erfüllt war, diese Gegensätze beherrschen auch weiterhin die jüdische Entwicklung und offenbaren sich in der Verschiedenheit des Inhaltes, den der Palästinagedanke bei den verschiedenen Richtungen des Judentums annimmt. Die Palästinahoffnung des Zionismus ist nicht die gleiche wie die derjenigen Juden, die sich durch die Gemeinsamkeit der höchsten geistigen Güter dem sie umgebenden Volkstum innerlich verbunden fühlen und diese Gemeinsamkeit nicht durch den Gedanken einer nationalen Änderung beeinträchtigt wissen wollen. Allein über dem Gegensatz dieser Auffassungen und der Hoffnung, die auf den Aufbau Palästinas gesetzt werden, steht das gemeinsame Bewußtsein, daß der Aufbau Palästinas zugleich eine Erneuerung des jüdischen Lebens überhaupt bedeutet. Auch für die Mehrheit der mittel- und westeuropäischen Juden, die den jüdisch-nationalen Bestrebungen fernstehen, ist Palästina mehr als ein Zufluchtsland für die geknechteten und heimatlosen Juden des Ostens. Auch sie sehen in ihm

den künftigen Mittelpunkt eines neuen, kraftvolleren jüdischen Lebens, von dem eine erneuernde und belebende Wirkung auf das Judentum aller Länder ausgehen wird. In einem Judentum von ungebrochener Einheit, ohne die Spannungen und Reibungen des Diasporalebens, kann sich dort der jüdische Geist nach den Gesetzen seines eigenen Wesens entfalten und in neuen Schöpfungen offenbaren, um die sich auch die jüdische Diaspora sammeln kann. Ein solches, im echten Sinne schöpferisches jüdisches Leben kann für das Judentum der ganzen Welt eine Kraftquelle werden, die den auflösenden und zersetzenden Einflüssen des Diasporalebens entgegenwirkt und ihm den Glauben an sich selbst und seine Zukunft zurückgibt.

Wenn irgendeine Wandlung, in den Geschicken einer Gemeinschaft, so ruft die Schicksalswende, an der jetzt das Judentum steht zu geschichtlicher Betrachtung auf, denn sie ist zugleich Wiederbelebung ältester Vergangenheit und vollkommene Neugestaltung. Die jüdische Gemeinschaft rüstet sich zur Rückkehr in das Land ihres Ursprungs, aber sie naht ihm in ganz anderer Verfassung, als sie es einst verlassen hat. Eine schicksalsvolle Geschichte von zwei Jahrtausenden hat ihre Spuren tief in das Wesen des Judentums eingegraben, und eine vollkommen neue geschichtliche Welt zeichnet die Bedingungen vor, unter denen sich diese Heimkehr vollziehen muß. Jedes tiefere Verständnis der Wandlung, welche der Aufbau Palästinas für die Entwicklung des Judentums bedeutet, der Voraussetzungen, unter denen sich dieser Wiederaufbau vollzieht, der Möglichkeiten, die mit ihm gegeben sind, hängt davon ab, daß diese Wandlung nach ihren beiden Seiten hin, nach ihrem Zusammenhang mit der Vergangenheit des Judentums und ihrer Eigenart gegenüber allen bisherigen Formen jüdischen Lebens begriffen wird. Ein freilich nur auf das Allerwichtigste beschränkter Versuch einer derartigen Beleuchtung des gegenwärtigen Geschehens soll im Folgenden unternommen werden.

I.

Wir bemächtigen uns unserer Aufgabe am sichersten, wenn wir die gegenwärtige Verfassung des Judentums derjenigen gegenüberstellen, in der es aus dem babylonischen Exil nach Palästina zurückkehrte. Auch damals war das Judentum gegenüber der vorexilischen Zeit ein vollkommen neues geworden. Auf babylonischem Boden hatte sich das Volk Israel zur jüdischen Gemeinde umgebildet. Das prophetische Ideal des Gottesvolkes, dessen ganze Existenz einen religiösen Sinn hat, war dort zur Wirklichkeit geworden. Nach der Zerstörung der natürlichen Grundlagen des Volksdaseins war die Religion aus einem gewiß schon früher entscheidend wichtigen Bestandteil des Volkslebens, die Grundlage des Gemeinschaftszusammenhanges geworden; sowohl in dem Sinne, daß jeder Einzelne sich religiös an die Gemeinschaft gebunden fühlte, wie darin, daß die Gemeinschaft selbst das Bewußtsein eines religiösen Berufes hatte, um dessentwillen sie als ein eigenes Ganzes bestand.

Dieser Charakter verblieb der jüdischen Gemeinschaft auch nach ihrer Rückkehr nach Palästina. Das neue jüdische Gemeinwesen, das sich dort entwickelte, ruhte ganz und gar auf den religiösen Grundlagen, die das babylonische Exil geschaffen hatte. Es kennt keinen Unterschied politischer, rechtlicher und religiöser Gemeinschaft, sondern die vollkommene Einheit aller dieser Seiten des Gemeinschaftslebens; dabei aber ist die Religion nicht in der üblichen Form der Antike ein Moment des umfassenderen Gemeinschaftszusammenhanges, sondern alle Seiten des öffentlichen Lebens sind Ausdrucks- und Betätigungsformen der Religionsgemeinde. Die Thora ist das Gesetz so gut im rechtlichen wie im spezifisch religiösen Sinne. Sie bildet den Mittelpunkt auch alles geistigen Lebens der Gemeinschaft. Die Bildung des Volkes ist nicht nur von religiösem Geiste durchtränkt, sie gehört vielmehr ausschließlich der religiösen Sphäre an. Auch die Volksvergangenheit wird nur noch im Lichte der religiösen Gedanken betrachtet. Das Walten Gottes über seinem Volke ist das Thema aller Geschichtsschreibung,

und von diesem Gesichtspunkt aus werden auch die alten nationalen Geschichtsquellen umgeformt und bearbeitet. Die Geschichte des Volkes wird von der der religiösen Gemeinde gleichsam aufgesogen.

So ist der Gemeinschaftscharakter des Judentums innerhalb und außerhalb Palästinas grundsätzlich der gleiche. Das Diaspora-Judentum, das neben dem palästinensischen ohne Unterbrechung fortbestand, ist seinem Wesem nach — bei allen Differenzen der Entwicklung im einzelnen — von diesem nicht verschieden. Nach dem abermaligen Zusammenbruch des jüdischen Staates in Palästina bedurfte es darum keiner grundsätzlichen Neugestaltung des jüdischen Gemeinschaftsaufbaus mehr. Auf den im babylonischen Exil gelegten Grundlagen konnte das Judentum auch ohne staatlichen Mittelpunkt weiterleben. Die Formen, in denen sich die jüdische Gesamtheit zusammenfaßt sind dem Wesen nach durch zweieinhalb Jahrtausende die gleichen geblieben.

Die Wirkung der gleichen Gemeinschaftsform aber geht innerhalb und außerhalb Palästinas nach ganz verschiedener Richtung. In Palästina offenbart sie sich darin, daß alle Kräfte eines in sich geschlossenen Volkslebens den Zwecken der Religion dienstbar gemacht werden. Ein natürlich erwachsendes Volkstum geht ganz in die Form der Religionsgemeinde ein. In der Diaspora dagegen offenbart sich die Eigenart dieser Gemeinschaftsform gerade darin, daß sie in religiöser Form die alte Volkseinheit fortsetzt. Als solche Fortsetzung des alten Volkstums lebt und fühlt sich die Religionsgemeinde wiederum seit ihren Anfängen im babylonischen Exil. Das zum Gottesvolk gewordene Israel ist nicht nur tatsächlich, sondern auch seinem Bewußtsein nach mit dem alten israelitischen Volkstume identisch geblieben. Als heilige Geschichte lebt die Vergangenheit des Volkes im religiösen Bewußtsein fort, und die religiöse Zukunftshoffnung nimmt die Sehnsucht des Volkes in sich auf. Wie in der babylonischen Gemeinde die Zionsliebe in der Verkündigung der Propheten und der Dichtung der Psalmisten ihre religiöse Weihe findet, so bleibt auch nach der Zerstörung

des zweiten jüdischen Staates die Zionshoffnung im Mittelpunkt des religiösen Lebens. Die Agada übernimmt das Erbe der prophetischen Verheißung, Gebet und religiöse Dichtung das der Psalmen. Die religiöse Beseelung des Zionsgedankens gibt ihm die unvergleichliche Kraft, die ihn durch die Jahrtausende lebendig erhält.

Der volkshafte Charakter der religiösen Gemeinde, der so in ihrem Selbstbewußtsein tief begründet ist, erhält sich aber auch in der Tatsächlichkeit des geschichtlichen Lebens. Das ganze innere Leben des Juden wird von der Gemeinde umschlossen, mit all seinen seelischen und geistigen Kräften gehört er ungeteilt der jüdischen Gemeinschaft an. Die religiöse Bildungswelt, die schon in Palästina den ausschließlichen Inhalt des jüdischen Geistes gebildet hatte, reicht aus, um auch in der Diaspora dem Judentum ein eigenes geistiges Leben zu geben. Auch die von außen eindringenden Bildungselemente werden von ihr assimiliert und dem Zusammenhang der religiös bestimmten geistigen Arbeit eingegliedert. Nicht minder schließt die Gemeinde durch ihr eigenes Recht, das als Bestandteil des religiösen Gesetzes auch weiter in Kraft bleibt, ihre Angehörigen auch in sozialer Beziehung zu einer selbständigen Einheit zusammen. Über die ganze Diaspora hin erstreckt sich eine jüdische Kultur- und Lebensgemeinschaft, innerhalb deren das ganze innere Leben des Juden abläuft. Ihre fast nationale Geschlossenheit beruht doch durchaus auf religiösem Grunde. Die Einheit des jüdischen Lebens beruht auf der religiösen Bestimmtheit aller Lebensgebiete. Durch den Aufbau einer nichts Fremdes neben sich duldenden religiösen Einheitskultur übernimmt die Glaubensgemeinde zugleich die Funktionen einer nationalen Gemeinschaft.

Wir haben gesehen, wie, bei der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft, diese in ihren Grundzügen bereits damals ausgebildete Form des jüdischen Lebens nach Palästina verpflanzt wurde. Die vollkommene Andersartigkeit der Bedingungen, unter denen sich jetzt der Aufbau Palästinas zu vollziehen hat, beruht darauf, daß diese Form des jüdischen Lebens in Mittel- und

Westeuropa nicht mehr besteht und auch im Osten sich aufzulösen begonnen hat. Das moderne Judentum, dessen Ursprünge in der Zeit der Aufklärung liegen, unterscheidet sich von denjenigen, das wir bisher betrachtet haben, grundsätzlich dadurch, daß der Zusammenhang des religiösen und nationalen Momentes sich löst und beide sich gegeneinander verselbständigen. Man charakterisiert die Veränderung, die sich damals im Judentum vollzog, in der Regel damit, daß es aus der Abgeschlossenheit des Ghettos heraustrat und sich dem Kulturleben der europäischen Völker anschloß. Diese an sich gewiß richtige Darstellung des Sachverhalts gibt jedoch keinen Aufschluß darüber, warum der Einfluß der modernen Kultur den jüdischen Lebenskreis zersprengte, der sich innerhalb so vieler Kulturformen behauptet und ihren Inhalt in sich aufgenommen hatte. Die Erklärung liegt darin, daß die moderne Kultur und die moderne Gesellschaft sich von jeder religösen Bindung gelöst hatten. In der neuen europäischen Völkergemeinschaft war das geistige wie das staatliche Leben keiner religiösen Regelung mehr unterworfen, auch wenn es inhaltlich mit den religiösen Anschauungen und Forderungen durchaus im Einklang stand. In einer solchen Welt war für die religiöse Einheitskultur des Judentums in dem bisherigen Sinne kein Platz mehr. Die überkonfessionelle Einheit der neuen europäischen Bildung mußte die religiöse Form der überlieferten jüdischen Bildungswelt ebenso sprengen, wie die Einheit des modernen Staates den rechtlichen Zusammenhang der jüdischen Gemeinschaft. Die Religion wurde damit auch in der jüdischen Welt auf die im engeren Sinne religiöse Sphäre beschränkt; sie ist seither in einem ausschließenderen Sinne Religion geworden, als je zuvor. So aber vermag sie auch nur ein auf das religiöse Gebiet begrenztes Gemeinschaftsleben zu umspannen. Eine allseitige jüdische Lebensgemeinschaft ist auf religiöser Grundlage nicht mehr möglich.

Ein Jahrhundert hindurch ist ein solcher allseitiger jüdischer Lebenszusammenhang weder vorhanden gewesen noch erstrebt worden. Das Leben des Juden teilt sich

in eine jüdische Sphäre religiösen und eine außerjüdische allgemein kulturellen Inhalts. Daß daneben auch die persönlichen Lebensbeziehungen des einzelnen Juden überwiegend innerhalb des jüdischen Lebenskreises verbleiben, darf hier außer Betracht gelassen werden. Wo sich aber in den letzten Dezennien das Verlangen nach einer geschlossenen jüdischen Lebenseinheit regt, muß es notwendig diese Einheit jenseits der religiösen Sphäre suchen und darauf abzielen, einen jüdischen Kulturzusammenhang nach der Art der modernen Nationalkulturen aufzubauen. Das ist in Westeuropa und in der Hauptsache auch im Osten lediglich Streben und Ideal geblieben, aber als Ideal ist es mit eindeutiger Bestimmtheit auf eine von der Religion unabhängige Form jüdischen Lebens gerichtet.

Damit hört die religiöse Ueberzeugung auf, die unerläßliche Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft zu sein. In einer Zeit des religiösen Individualismus, in der die religiöse Ueberzeugung nicht mehr wie in Zeiten festerer traditioneller Bindung durch die Herkunft aus einer Glaubensgemeinschaft gesichert ist, kann das Judentum als religiöse nicht zugleich in dem Sinne Stammesgemeinschaft sein, daß es alle Stammesangehörigen vereint. Auch aus diesen Schwierigkeiten befreit eine Auffassung des Judentums, die eine von der religiösen Grundlage unabhängige jüdische Lebenseinheit fordert. Dem alten jüdischen Gedanken des Glaubensvolkes setzt sich so das moderne Ideal der Nation entgegen, das vollkommene Gegenbild zu der neuen, rein religiösen Form des Judentums. Aus der alten, religiös bestimmten Lebensgemeinschaft war hier die „reine" Religionsgemeinde, dort die als Idee erstrebte Einheit der „weltlichen" Nation geworden.

In dieser vollkommen neuen Situation geht das Judentum an den Aufbau Palästinas heran. Es ist ohne Weiteres klar, von wie entscheidender Bedeutung sie für die Gestaltung des Wiederaufbaus sein muß. Nicht nur, daß jenes neue Ideal eines weltlichen Judentums auch einen neuen Zionsgedanken erzeugt hat, der

dem religiösen Zionsideal zur Seite tritt. Die veränderten geschichtlichen Bedingungen, welche die Umwandlung des Diaspora-Judentums herbeigeführt haben, gelten ebensosehr auch für das jüdische Leben, das sich in Palästina entfalten soll. Die Ursachen, welche die Sonderung des religiösen und des nationalen Moments herbeigeführt haben, bleiben auch für das zukünftige palästinensische Judentum in Kraft. Die klare Erfassung dieser Tatsache gibt uns die Möglichkeit die jetzt beginnende neue Periode der jüdischen Entwicklung dem Zusammenhang der jüdischen Geschichte einzuordnen.

II.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachten wir zunächst die religiöse Seite des Problems. Hier scheint es zunächst eine Einbuße der Religion an Kraft und Wirksamkeit zu bedeuten, wenn sie aufhört, dem Gemeinschaftsleben seine Einheit und seine Form zu geben. Und diese Entwicklung kann sich offenbar auf palästinensischem Boden noch schärfer durchsetzen als in der Diaspora. So befremdlich es klingt, hat sich doch bisher das Ideal eines von der Religion unabhängigen Judentums nur im Schoß der jüdischen Religionsgemeinde selbst ausbilden können. Das westeuropäische Judentum kennt wohl einzelne nnd Gruppen von solchen, die sich ihm zugehörig fühlen, ohne durch religiöse Ueberzeugungen mit ihm verbunden zu sein, es kennt die Idee eines Judentums, das nicht auf religiöse Ueberzeugung gegründet ist; die äußere Form alles jüdischen Gemeinschaftslebens aber ist die religiöse geblieben. Die geschichtlich gegebene Form der Religionsgemeinde, durch die allein das Judentum sich nach außen hin abgrenzt, und die zugleich der Träger aller jüdischen Ueberlieferungen ist, vermag allein in der Diaspora die Einheit jüdischen Lebens darzustellen.

Die schützende Hülle dieser Form kann nur entbehrlich werden, wenn das jüdische Leben auf eigenem Boden und durch eigene Sprache eine natürliche Einheit erhält. Die Entwicklung, die sich in der Diaspora angebahnt hat, kann sich darum erst in Palästina in ihren letzten

Konsequenzen entfalten. Sicherlich wird das öffentliche jüdische Leben Palästinas durch Beobachtung der Sabbath- und Festesruhe und dergl. den religiösen Forderungen vollauf genügen, aber auch die größte Rücksicht auf alle religiösen Forderungen ändert nichts daran, daß die Religion nicht mehr das Ganze des Lebens umfaßt, sondern ihrerseits zu einem Bestandteil eines umfassenderen nationalen Lebenszusammenhanges wird.

Diese Entwicklung, die von außen gesehen eine Zurückdrängung des religiösen Elements darstellt, gibt der Religion reichen Ersatz für das, was sie ihr nimmt, indem sie das religiöse Leben von allen äußeren Bindungen und Rücksichten befreit. Die Sorge für den Fortbestand der jüdischen Gemeinschaft als solcher hört auf, Sache der Religion zu sein, ihr Anliegen ist es nur, dieses Judentum mit ihrem Geiste zu durchdringen. Die Gesichtspunkte, die bisher in die religiöse Entwicklung von außen her hineingetragen wurden, mögen sie Notwendigkeit der Anpassung an eine außerjüdische Umgebung oder Besorgnis vor allzugroßer Angleichung an sie heißen, fallen hier von selbst fort. Die Unbedingtheit echter Religiosität darf wieder der ausschließliche Maßstab alles religiösen Lebens sein. Der Segen solcher religiösen Ganzheit ist vielleicht das Höchste, was das künftige palästinensische Judentum auch der Diaspora zu schenken hat.

In der Freiheit einer solchen Entwicklung wird die jüdische Religiosität ein unbefangeneres nnd natürlicheres Verhältnis zu dem religiösen Leben der europäischen Kulturwelt gewinnen können als bisher. Das moderne Judentum, das mitten in den Zusammenhang der europäischen Kulturwelt hineingestellt ist, lebt in der doppelten Gefahr, seine Eigenart durch ängstliche Absperrung gegen jeden äußeren Einfluß zu erkaufen oder die Teilnahme an dem religiösen Leben der Zeit mit dem Opfer seiner Eigenart zu bezahlen. Inmitten einer eigenen jüdischen Welt ist die religiöse Entwicklung des Judentums diesem Dilemma enthoben. Hier kann es die größte Weite des religiösen Horizontes mit echter Eigenwüchsigkeit der Ent-

wicklung verbinden. An das gegenwärtige Judentum treten die religiösen Probleme, welche die Zeit bewegen, in der Gestalt heran, die sie innerhalb der verschiedenen Formen der christlichen Religiosität angenommen haben. Sie so zu begreifen, wie sie sich von jüdischen Voraussetzungen aus darstellen, die religiösen Einflüsse der Zeit innerlich zu verarbeiten, sie nicht nur verstandesmäßig mit den überlieferten Lehren des Judentums in Einklang zu bringen, sondern aus der Innerlichkeit des jüdischen Bewußtseins heraus zu bewältigen, ist eine Aufgabe von unermeßlicher Schwierigkeit. An den entscheidenden Wendepunkten seiner Entwicklung hat das Judentum des letzten Jahrhunders wohl die religiösen Führer gefunden, die dieser Schwierigkeiten Herr zu werden vermochten. Aber bei aller Größe ihrer Leistung vermissen wir doch die Stetigkeit einer von den eigenen Triebkräften jüdischer Religiosität beherrschten Entwicklung. In der Geschlossenheit eines jüdischen Lebenszusammenhanges kann die Religion diese Stetigkeit der Entwicklung gewinnen, die ihr die Kraft gibt, alle religiösen Fragen, die sich aus der Lage des modernen Geistes und der modernen Gesellschaft ergeben, in ihrem eigenen Sinne zu stellen und zu bewältigen. Eine solche Belebung der religiösen Energie muß allen Richtungen des Judentums gleichmäßig zugute kommen, sie alle können ihre letzte Wahrheit freier, ursprünglicher und lebensvoller ergreifen.

Wenn die Religion derart an innerer Kraft gewinnt, wird ihr auch die Auflösung der überlieferten Gemeinschaftsform ihren Einfluß auf das Ganze des jüdischen Lebens nicht zu nehmen vermögen. Auch ohne daß die Form alles jüdischen Gemeinschaftslebens die religiöse ist, kann eine lebenskräftige Religiosität der Mittelpunkt aller jüdischen Entwicklung sein. Es ist nicht anzunehmen, daß wieder alle Gebiete des Geistes Bestandteile der religiösen Sphäre werden könnten. Die Selbständigkeit der Kulturgebiete, die für die Entwicklung aller modernen Kultur kennzeichnend ist, wird auch das Gesetz der jüdischen Kultur Palästinas sein. Es gibt für die Religion heute nur *einen* Weg ihre lebensbestimmende Macht zurück-

zugewinnen: die Durchdringung der in ihrer Entwicklung völlig selbständigen geistigen und sittlichen Kultur mit religiösem Geist. Als Quell einer einheitlichen Lebensgesinnung vermag die Religion den Geist aller Kultur zu bestimmen, ohne sie in irgend eine äußere Abhängigkeit von sich zu bringen. Um solche Erneuerung aller Lebensgebiete aus dem Zentrum einer religiösen Lebensgesinnung heraus bewegt sich das tiefste Ringen unserer Gegenwart. An dieser Bewegnng hat bereits jetzt das Judentum seinen Anteil. Erst inmitten einer jüdischen Kultur aber kann die jüdische Religion ihre lebenbestimmende Kraft nach allen Seiten hin ausprägen. Auf dem geweihten Boden Palästinas ein neues jüdisches Leben mit ihrem Geist zu erfüllen, ist die große Aufgabe, die sich jetzt der Religion des Judentums eröffnet.

III.

Trotz seines hohen Alters und seiner großen geistigen Geschichte wird das Judentum durch den Wiederaufbau Palästinas vor die Aufgabe gestellt, eine nationale Kultur ganz von Neuem zu schaffen. Es kann sein geistiges Leben nicht aus den Bildungselementen seiner Tradition heraus entwickeln, sondern muß in allem, was außerhalb der religiösen Sphäre liegt, die Gehalte seiner Bildung zunächst von außen entnehmen. Wie die jungen Völker, die im letzten Jahrhundert mit einem Schlage durch die Übernahme der Resultate europäischer Bildung sich in die Reihe der modernen Kulturvölker zu stellen suchten, muß auch die alte Kulturgemeinschaft der Juden ihr neues geistiges Leben mit einer solchen Rezeption fremden Kulturguts beginnen und nach fremden Vorbildern gestalten.

Die Gründe dieser befremdenden Tatsache sind leicht zu finden. Die überlieferte jüdische Bildung gehört ausschließlich der religiösen Sphäre an. Seit die jüdische Gemeinschaft den Charakter der Religionsgemeinde angenommen hat, hat sie all ihre Kraft an die Pflege ihres religiösen Besitztums gesetzt. Wir sahen bereits, daß diese Konzentration auf das religöse Gebiet auch das

nachexilische Judentum in Palästina kennzeichnet. In den Verhältnissen der Diaspora mußte sich diese Entwicklung noch schärfer zuspitzen. Gewiß reicht dieses religös bestimmte Geistesleben weit über die im engeren Sinne religiöse Welt hinaus, aber doch nur soweit, als es für seine spezifischen Zwecke und Aufgaben erforderlich ist. Ausgeschlossen bleiben vor allem die beiden großen Reiche des freien, nicht praktischen Zielen dienenden Geistes: die als Selbstzweck betriebene Wissenschaft und die als eigener Wert anerkannte Kunst. In der spanisch-arabischen Periode der jüdischen Geschichte weitet sich freilich der Umfang der jüdischen Bildungswelt nach allen Seiten hin aus. Unter dem Einfluß der arabischen Kultur erblüht eine jüdische Dichtung von tiefer Innigkeit des Gefühls und edler Reinheit der Form, und der ganze Umfang mittelalterlicher Wissenschaft findet innerhalb des Judentums hingebende und ergebnisreiche Pflege. Allein diese Wissenschaft wird doch vom ersten Anfange an, soweit sie nicht unmittelbar praktischen Zwecken dient, wesentlich als Mittel für religiöse Ziele ergriffen und in den späteren Stadien dieser Entwicklung engt sich das Interesse immer mehr auf die der Religion unmittelbar naheliegenden Gebiete ein. Seit dem Ende des Mittelalters vollends hat diese Entwicklung kaum noch eine produktive Fortsetzung gezeitigt. Die großen Bewegungen, die das geistige Leben Europas in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit erfüllen, haben das Judentum nur ganz obenhin gestreift.

Diese religiöse Bildungstradition umschließt sicherlich mancherlei Elemente, an die eine moderne jüdische Kulturentwicklung anknüpfen kann. Allein unter dem Gesichtspunkte des Bildungs*stoffes* tritt doch die jüdische Kulturtradition unendlich hinter den von außen zu entnehmenden Kulturelementen zurück. Nicht der Bildungsstoff einer künftigen jüdischen Kultur also kann ihren Zusammenhang mit der geistigen Vergangenheit des Judentums begründen und ihre jüdische Prägung sichern. Eine Gemeinschaft, die durch eine lange Geistesgeschichte eine eigene Form des Geistes in sich herausgebildet hat,

vermag indessen ihr geistiges Wesen auch dann zu behaupten, wenn sie den Inhalt ihrer Bildung von außen her übernehmen muß. Es ist ein anderes, ob eine fremde Kultur von einem jungen, jedem Einfluß widerstandslos preisgegebenen Volke oder von einer Gemeinschaft von fest und tief geprägter geistiger Art übernommen wird.

Die Eigenart einer solchen jüdischen Geistigkeit offenbart sich unverkennbar in allem, was jüdische Denker und Künstler innerhalb der verschiedenen europäischen Kulturen geschaffen haben. Es ist im Einzelnen oft schwer zu sagen, worin die jüdische Eigentümlichkeit einer solchen Schöpfung besteht. Sie wird sich vielfach nur in der Tönung eines solchen Werkes ahnen lassen; ganz fehlen wird sie kaum irgendwo. Innerhalb der modernen Kulturgemeinschaft verrät sich diese Eigenart indessen nur in der psychologischen Färbung jüdischer Schöpfungen, ohne eine eigene Welt des Geistes aus sich hervorgehen zu lassen. Ihrem geistigen Gehalte nach gehören die Schöpfungen deutscher Juden durchaus dem deutschen Kulturzusammenhange an und sind von denselben ideellen Werten erfüllt, auf denen die Eigenart deutscher Kultur beruht. Ihre jüdische Eigenart klingt nur wie ein besonderer Ton in der auch sonst so vielstimmigen Einheit des deutschen Geisteslebens mit.

In einem eigenen jüdischen Lebenszusammenhange dagegen wird die besondere Richtung jüdischen Geistes zum formenden und schöpferischen Prinzip einer eigenen geistigen Welt werden können, in der auch alles übernommene Gut aufhört, ein fremdes und unverarbeitetes Lehngut zu sein, und von den gestaltenden Mächten dieser Welt durchdrungen wird. Wir werden damit von einer neuen Seite auf dieselbe Frage hingewiesen, die uns schon beschäftigt hat, als wir von der Religion als der zentralen Kraft sprachen, die alle Bereiche des Geistes mit ihren Antrieben erfüllt. Denn die geschichtliche Eigenart des jüdischen Wesens ist in ihren entscheidenden Zügen eine unzweifelhafte Wirkung der Religion. Für die rein intellektuelle Seite dieser Eigenart, die Schärfe und Ge-

schmeidigkeit des Denkens, mögen andere natürliche und geschichtliche Faktoren in Anspruch zu nehmen sein. Die Eigenart der jüdischen Seele aber, die besondere Richtung jüdischen Fühlens und Empfindens entstammt dem Leben jüdischer Religiosität. Als Ergebnis jahrtausendelanger religiöser Tradition hat sich eine Lebensgesinnung herausgebildet, welche die Stellung zu allen Gütern und Werten beherrscht, die Maßstäbe der Lebensgestaltung bestimmt, in allem Bejahen und Verneinen wirksam ist, auch wo wir uns ihrer nicht bewußt sind. Diese Lebensgesinnung erfüllt auch die jüdischen Kreise noch, die dem unmittelbaren Einfluß des religiösen Lebens seit langem entrückt sind. Besonders sichtbar in der Gestaltung von Haus und Familie, ist dieses Ethos doch auch in allen anderen Lebensäußerungen des Juden dem schärferen Blick erkenntlich. In ihr bringt das Judentum nach Palästina die Kraft mit, aus der eine jüdische Kultur mit eigener Prägung erwachsen kann. Tiefer als es die Anknüpfung an überlieferte Bildungsinhalte vermöchte, kann durch sie die innere Kontinuität des jüdischen Lebens hergestellt werden, und je lebensvoller sich die Frömmigkeit des palästinensischen Judentums entfaltet, desto sicherer und unbeirrter wird es sich zu sich selbst hinfinden.

Auch das geistige Erbe freilich, das das Judentum als eigenes Besitztum nach Palästina mitbringt, ist das Ergebnis einer langen und wandlungsreichen Entwicklung und weit verschieden von dem, was es einst aus Palästina mitgenommen hat. Die entscheidenden Prozesse, durch die das Judentum seither hindurchgegangen ist, lassen sich als eine Reihe von Europäisierungen des jüdischen Geistes begreifen. Die erste Durchdringung mit europäischem Geiste hat das Judentum noch in Palästina selbst erlebt, als es in die große Kulturbewegung des Hellenismus hineingezogen wurde. Die jüdisch-hellenistische Kultur im engeren Sinne freilich, die innerhalb des griechischen Sprachgebiets aufblühte und eine vollkommene Hellenisierung des Judentums darstellte, blieb innerhalb der jüdischen Geschichte eine bloße Episode. Aber auch das

palästinensische Judentum wurde von dem Einflusse der hellenistischen Kultur ergriffen und die Wirkungen dieser Berührung dauern bis auf den heutigen Tag. Dem Inhalt griechischer Wissenschaft und Kunst gewährte das palästinensische Judentum keinen Einlaß oder stieß ihn doch bald wieder ab. Der Herrschaft des Intellekts aber, die sich im Gefolge des Hellenismus über den ganzen Orient ausbreitete, konnte sich auch das Judentum nicht entziehen. Auch die Pflege der religiösen Ueberlieferungen nahm in dieser Umgebung eine andere Gestalt an. Die erste Ausbildung der talmudischen Dialektik hat hier ihren Ursprung. In aller späteren Entfaltung talmudischen Scharfsinns lebt diese indirekte Einwirkung griechischer Wissenschaft, in der intellektuellen Bewußtheit jüdischen Geistes der Einfluß griechischer Aufklärung fort.

Im Mittelalter wird das Judentum aufs neue in den Zusammenhang des europäischen Lebens hineingestellt. Vom Ausgang des Altertums an breitet es sich immer mehr über Europa aus und bereits am Ende des ersten nachchristlichen Jahrtausends liegt sein Schwerpunkt auf europäischem Boden. Die europäische Völkerwelt, deren geistige Voraussetzungen in der Verbindung griechischer und jüdischer Antike liegen, ist seit ihren ersten Anfängen von jüdischen Elementen durchsetzt. An der eigentlichen Bildungswelt des christlichen Europa haben freilich schon um deren starker kirchlicher Gebundenheit willen, die Juden nur geringen Anteil. Es sind nicht so sehr die höheren Kultursphären als das Leben des Alltags, von dem durch Sprache, Brauch und Sitte eine europäisierende Wirkung auf das Judentum ausgeht. Den weitaus stärksten Bildungseinfluß im höheren Sinne erfährt das mittelalterliche Judentum von der Welt des Islam. Allein auch dieser islamische Einfluß ist in Wahrheit ein Schritt weiter in der europäischen Beeinflussung des Judentums. Denn von allen Elementen der islamischen Kultur übt auf das Judentum die bei weitem stärkste Wirkung die Wissenschaft und Philosophie, die ganz auf griechischem Grunde ruht. Durch das Medium des Islam

dringt das griechische Denken abermals in das Judentum ein. Das innere Leben vor allem des spanischen Judentums wird dadurch tiefgreifend umgestaltet. Wenn sich dieser Prozeß auch vorwiegend auf spanischem Boden abspielt, so erstrecken sich seine Wirkungen doch weit über dieses begrenzte Gebiet hinaus, und es gibt keinen Teil des Judentums, der von ihnen unberührt geblieben wäre. Man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, daß noch im 18. Jahrhundert erst Moses Mendelssohn, dann im innersten Rußland Salomon Maimon, der später entscheidend in die Entwicklung der deutschen Philosophie eingegriffen hat, durch die Werke des Maimonides der Philosophie gewonnen wurden, um zu ermessen, wie nachhaltig die Kulturelemente, die über den Islam in das Judentum eindrangen, sich behaupteten.

Die letzte und abschließende Stufe dieser Entwicklung aber ist der Eintritt des Judentums in die moderne Kultur. Die Schnelligkeit, mit der sich der jüdische Geist in die komplizierte Welt des modernen Denkens hineinfand, die Leichtigkeit, mit der auch die seelischen Gehalte der europäischen Bildung schon von der unmittelbar aus dem Ghetto kommenden Generation ergriffen wurden, beweist, wie sehr sich das jüdische Wesen trotz aller kulturellen Abgeschlossenheit den geistigen Voraussetzungen genähert hatte, die der modernen europäischen Bildung zu Grunde liegen. Trotzdem war es eine Veränderung von unermeßlicher Tragweite, die das Judentum unter dem Einfluß der modernen Kultur erlebte. Sie war etwas ungleich Eingreifenderes als die bloße Aufnahme einer neuen Bildungswelt. Alle Lebensbereiche von der äußerlichsten Äußerlichkeit in Kleidung und Tracht bis zur zartesten Innerlichkeit des Selbstgefühls wurden von ihr ergriffen. Es war nicht nur eine Europäisierung des jüdischen Lebens, sondern des jüdischen Wesens bis in den Kern des Menschentums hinein, der gegenüber man die Fortdauer der geschichtlichen jüdischen Eigenart lange übersehen konnte.

Diesem ganz europäisch gewordenen Judentum haben sich die Pforten zu seiner palästinensischen Heimat wieder

geöffnet. Es bringt den Geist Europas mit sich in die orientalische Welt Vorderasiens. Wie weit die Kultur des palästinensischen Judentums europäisch bleiben und wie weit sie in ihrer orientalischen Umgebung selbst eine neue Richtung gewinnen wird, hängt in erster Reihe wohl von dem Ergebnis des großen Umbildungsprozesses ab, den der Orient jetzt unter dem Einfluß Europas durchmacht. Die äußeren Formen europäischer Zivilisation erobern sich den Orient mit unwiderstehlicher Kraft. Es ist die große Schicksalsfrage der ganzen außereuropäischen Welt, ob ihr eigenes Leben von dieser Zivilisation erdrückt werden oder ob es sich zu einer Form entwickeln wird, in der es europäische Wissenschaft, Technik und Wirtschaft in sich aufnehmen und doch seine eigene Innerlichkeit bewahren kann. Für das palästinensische Judentum, das aus Europa kommt, stellt die Frage sich wesentlich anders als für die orientalischen Völker und vor allem für das kulturell seit langem erstarrte Vorderasien. Es ist so tief mit europäischem Wesen durchtränkt, daß es sich auch in der Innerlichkeit seiner seelischen Entfaltung niemals aus dem Zusammenhang mit Europa lösen kann, und es hat an dem Leben des europäischen Geistes so selbständigen Anteil genommen, daß es ein Erdrücken seiner produktiven Kraft nicht zu befürchten braucht. Aber auch die geistige Zukunft des palästinensischen Judentums steht unter grundsätzlich anderen Bedingungen, wenn die europäische Kultur allein die Zukunft der Menschheit beherrscht oder wenn die alte Völkerwelt des Orients zu neuer Selbständigkeit erwacht.

Wir können die geistigen Bedingungen des jüdischen Lebens in Palästina nicht klar begreifen, ohne auch seine sozialen Voraussetzungen ins Auge zu fassen. Die Juden der Diaspora sind eine Gemeinschaft von Städtern geworden, die zum weit überwiegenden Teile der Berufssphäre des Handels angehören. Auch dieser Zustand ist das Ergebnis einer langen, komplizierten Geschichte. Die Rückkehr nach Palästina fordert eine vollkommene soziale Umschichtung. Sie kann nur gelingen, wenn sie zugleich

eine Rückkehr von der Stadt auf das Land, von geistiger zu körperlicher Arbeit in sich schließt. An die Verjüngungsfähigkeit der jüdischen Gemeinschaft wird damit die höchste Anforderung gestellt. Als eine Massenerscheinung ist eine solche Umschichtung bisher noch nirgends vorgekommen. Sie kann auch in Palästina nur gelingen, wenn in den jüdischen Massen, die für die Einwanderung in Frage kommen, die Kraft der Idee groß genug ist, nicht nur um die zunächst unzulänglichen Fähigkeiten zu ungewohnter Arbeit zu ersetzen, sondern vor allem auch um die Macht alter sozialer Gewöhnung zu überwinden.

Die sozialen Gewöhnungen, die einer solchen Umschichtung im Wege stehen, sind mit einem der tiefsten Züge jüdischen Wesens eng verbunden: mit der Geistigkeit, die das Sein wie das Streben des Juden beherrscht. Es ist jedem bekannt, was Bildung und Wissen für den Juden bedeuten und wie von dieser Wertung der Bildung auch die Schätzung der Berufs- und Arbeitsarten abhängt. Eine Berufsumschichtung, die von den jüdischen Massen den Verzicht auf dieses Bildungsstreben forderte, wäre von vornherein aussichtslos. Die Rückführung zu körperlicher, insbesondere ländlicher Arbeit ist nur durchführbar, wenn sie keinen Ausschluß von dem höheren geistigen Leben der Gemeinschaft nach sich zieht. Auch für das jüdische Gemeinwesen in Palästina erhebt sich so das große Bildungsproblem aller gegenwärtigen europäischen Gesellschaft: die Aufgabe, körperliche Arbeit und Anteil am Bildungsleben des Volksganzen zu verbinden. Die alte religiöse Bildungswelt des Judentums hatte die gleiche Frage in ihrer Weise gelöst. Der Anteil an der religiösen Bildung war von der Berufstätigkeit und sozialen Stellung des einzelnen in weitem Umfang unabhängig. Dieses Bildungsideal der jüdischen Ueberlieferung verlangt seine Anpassung an die veränderten Verhältnisse einer modernen Volks- und Kulturgemeinschaft. Wie viel schwieriger seine Durchführung unter diesen Verhältnissen ist, liegt auf der Hand. Das alte Ideal des in irgend einem praktischen Beruf stehenden Gelehrten wird sich inmitten moderner Wirtschaft und

Kultur, wenigstens bei den körperlich arbeitenden Klassen, nur ausnahmsweise verwirklichen. Wie groß nun aber auch die Umbildungen sein mögen, die das überlieferte jüdische Bildungsideal erfahren muß, die Möglichkeit eines jüdischen Palästina hängt daran, daß der Geist, dem es entsprang, sich auch dort durchsetzt. Und die tiefe innere Notwendigkeit, aus der das jüdische Bildungsverlangen entspringt, schließt zugleich die Kraft in sich, die der äußeren Schwierigkeiten Herr zu werden vermag. Das Bildungsproblem des palästinensischen Judentums ist freilich das gleiche wie das der gegenwärtigen europäischen Gesellschaft überhaupt, aber die Bedingungen seiner Lösung sind in einer so durchgeistigten Gemeinschaft wie der jüdischen von Grund aus andere. Das einzigartige Schicksal der Diaspora, das diese Eigenart des Judentums wenn nicht geschaffen, so doch zur vollen Ausprägung gebracht hat, läßt sich aus dem jüdischen Wesen nicht mehr auslöschen. Auch wenn in Palästina die soziale Gliederung der Diaspora der normalen Gliederung eines autonomen Volkes weicht, wird das Judentum nicht aufhören, das Volk des Geistes zu bleiben, zu dem es sich in einer langen Geschichte entwickelt hat.

Die Rückkehr nach Palästina kann keine Entgeistigung des jüdischen Wesens bedeuten, allein unter den natürlicheren Lebensbedingungen, die sich dort darbieten, muß dieses Wesen wieder jugendlicher aufblühen. Unter allen Eigentümlichkeiten des jüdischen Geistes ist keine so augenfällig wie sein starker nationaler Zug, der denn auch in allen Schilderungen jüdischen Geistes entsprechend stark und oft in verzerrender Einseitigkeit betont wird. Soweit er lediglich dem hohen Kulturalter des Judentums entspricht, wird keine Zukunft an ihm etwas ändern, und die Verstandesfeindschaft, die sich in absonderlicher Verirrung gelegentlich auch in jüdischen Kreisen geltend macht, muß sich schon mit der Unabänderlichkeit dieser Tatsache abfinden. Die Diaspora aber hat die Bewußtheit des Intellekts weit über dieses Maß hinaus entwickelt. Die allgemeinen Bedingungen eines Lebens, in dem die Juden als eine schwache Minderheit auf den Verstand als die

Waffe des Schwachen angewiesen waren, trugen hierzu ebenso bei wie das Kaufmannstum der Juden und verwandte Tatsachen. Von innen her aber hat die Eigentümlichkeit des religiösen Bildungslebens ebenso stark in der gleichen Richtung gewirkt. Die Einseitigkeit, mit der die talmudische Dialektik alle höhere Bildung beherrschte, gab dem Geist eine frühreife Schärfe und reflektierende Unruhe, die seine Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit stark beeinträchtigten.

In eigentümlicher Zwiespältigkeit hat die moderne Entwicklung in diesen geschichtlich gegebenen Tatbestand eingegriffen. Auf der einen Seite ist sie eine neue Steigerung dieser Richtung, indem sie den Rationalismus modernen Denkens und moderner Gesellschaft auch in das jüdische Leben hineinträgt. Auch die bisher gläubig hingenommenen Grundlagen der religiösen Überzeugung werden der Kritik des Verstandes ausgesetzt, und der durch Glaube und Sitte geweihte Patriarchalismus jüdischer Lebensführung verfällt der Auflösung und Zersetzung. Auch der feste Kern der Persönlichkeit, der bis dahin von der Wirkung des Verstandes unberührt geblieben war, wird nunmehr mit in seine Bewegung hineingezogen. Dennoch gibt der Eintritt in die moderne Bildungswelt dem jüdischen Geist eine Richtung zu einfacherer Natürlichkeit. In der intellektuellen Sphäre tritt an die Stelle der dialektischen Schulung eine Bildung, die alle Kräfte des Geistes gleichmäßiger zu umfassen sucht und das Denken in einfachere und natürlichere Bahnen leitet. In der Lebensgestaltung aber weicht die strenge Konzentration auf den Ernst der sittlichen und religiösen Aufgabe einer harmloseren Hingabe an den Augenblick; Spiel, Geselligkeit, Natur- und Kunstgenuß nehmen einen breiteren Platz im Leben ein. Dem östlichen Juden gegenüber, der noch aus den alten Bildungsvoraussetzungen herstammt, ist der des Westens zugleich kritischer und naiver. Kritischer in der Lockerung aller traditionellen Bindungen, naiver in der schlichteren Einfachheit des Denkens und dem unbefangeneren Gewährenlassen des Gefühls und seiner Impulse.

Die Lebensbedingungen eines jüdischen Palästina weisen eindeutig auf eine weitere Vereinfachung des jüdischen Wesens hin. Von den Spannungen des Diasporalebens befreit, der Nähe der Natur zurückgegeben, durch körperliche Arbeit gekräftigt, muß dort ein jüdischer Typus von naturhafterer Unmittelbarkeit sich entwickeln. Die dem modernen Judentum entschwindende Geschlossenheit patriarchalischer Lebensform aber kann sich nirgends leichter wiederherstellen als in einem Leben, das ganz von dem Gedanken beherrscht ist, alte Väterüberlieferungen wieder aufzunehmen und aus den tiefsten Quellen der Vergangenheit zu schöpfen. Die Geschichte des letzten Jahrhunderts hat deutlich genug gezeigt, daß das jüdische Wesen der Verjüngung fähig ist. Wenn die äußeren Schwierigkeiten des Aufbaus Palästinas zu überwinden sind, die Lebensfrische, die zum Aufbau einer neuen jüdischen Welt gehört, wird dem großen Werk nicht fehlen.

Nach allen Seiten hin hat sich der Grundgesichtspunkt bewährt, von dem aus wir die Möglichkeiten einer jüdischen Kultur erwogen haben. In den Gebieten freien geistigen Schaffens wie in denen sozialer Lebensgestaltung bedarf es überall eines vollkommenen Neuansatzes. Die konkreten Gehalte der Kultur sind auf allen diesen Gebieten nicht der jüdischen Tradition, sondern dem europäischen Leben zu entnehmen. Jüdisch kann nur die formende Kraft des Geistes sein, die aus dem übernommenen Material ein Eigenes und Neues schafft. Aus dem religiösen Zentrum der jüdischen Geistesgeschichte ist eine solche Form jüdischer Geistigkeit erwachsen, die eigen und lebensvoll genug ist, um auch den ganz neuen Aufgaben jüdischer Zukunft gegenüber das geschichtliche Wesen des Judentums zur Geltung zu bringen.

IV.

Neben diesem neuen Judentum des palästinenischen Zentrums wird das bisherige der Diaspora bestehen bleiben. Weder ist daran zu denken, daß Palästina die Gesamtheit der Juden aufzunehmen im Stande wäre, selbst wenn sie bereit wären, dorthin zu übersiedeln, noch

fürchten wir, daß das Judentum außerhalb Palästinas keine Lebensfähigkeit mehr besitzt. Die gesamt-jüdische Bedeutung des künftigen palästinesischen Gemeinwesens kann nicht darin bestehen, daß es das Judentum gänzlich absorbiert, sondern wie einsichtsvolle Beurteiler schon längst gesehen haben, nur darin, daß es das Herz im Organismus des gesamten Judentums wird.

Zentrum und Peripherie werden indessen unter so verschiedenen Entwicklungsbedingungen stehen, daß ihr innerer Zusammenhang zunächst in Frage gestellt erscheinen könnte. Während in Palästina an Stelle der religiösen die nationale Gemeinschaftsform tritt, wird das Diaspora-Judentum religiöse Gemeinschaft bleiben und auch seine innere Kraft aus religiösen Quellen schöpfen. Die jüdische Kultur Palästinas wird für die Diaspora nicht die Bildungswelt sein, in der sie unmittelbar verwurzelt ist. Die Juden, die inmitten der europäischen Kulturwelt leben, werden von deren Leben weiter gespeist werden, und ihr mit ihrem Wirken angehören. Eine Vermittelung zwischen diesen beiden jüdischen Welten könnte das Ostjudentum darstellen, wenn es seine bisherige kulturelle Abgeschlossenheit bewahren sollte. Ob dies der Fall sein wird, ist indessen mehr als fraglich. Möglich wäre es nur, wenn die Ostjuden weiter in ihrem bisherigen Wohngebiet zusammengedrängt bleiben und keine Möglichkeit haben, sich über den ganzen Bereich des alten Rußland zu verbreiten. Selbst in diesem Falle aber ist es überaus zweifelhaft, ob die Geschlossenheit des jüdischen Lebens sich erhalten wird, wenn die religiöse Einheitskultur, die im Osten bis in die Gegenwart fortdauert, sich auch dort auflöst. Die bisherigen Ansätze zu einer modernen jüdischen und hebräischen Kultur hatten den Bestand der alten jüdischen Lebensgemeinschaft zu ihrer Voraussetzung. Daß sie aus eigener Kraft eine solche Lebensgemeinschaft zu tragen vermöchten, ist nach den bisherigen Erfahrungen wenig glaubhaft.

Ein Nebeneinander von palästinensischem und Diaspora-Judentum gab es bereits in der Zeit des zweiten Tem-

pels, während deren Palästina immer nur einen Bruchteil des jüdischen Volkes umfaßte. Damals aber herrschte innerhalb wie außerhalb Palästinas dieselbe Form der religiös bestimmten Lebensgemeinschaft, deren Geschlossenheit sich nur in gewissen Teilen des hellenistischen Judentums wesentlich gelockert hatte. Eine solche Gleichartigkeit der Gemeinschaftsform ist, wie wir sahen, nicht wieder zu erwarten. Der geistige Zusammenhang des Judentums der Welt mit Palästina ist indessen auch nicht an sie gebunden. Palästina wird das Zentrum jüdischen Lebens sein, wenn der Geist jüdischer Religiosität in ihm zu neuer Kraft erwächst. Nicht der Fortbestand der alten religiösen Gemeinschaftsform, sondern die innere Macht des religiösen Gedankens im palästinensischen Judentum entscheidet darüber, was dieses für das jüdische Leben der Diaspora bedeuten wird. Daß aber der Zusammenhang Palästinas mit der Diaspora nur auf religiöser Grundlage möglich ist, ist so gewiß wie die Tatsache, daß eine jüdische Diaspora nur als religiöse Gemeinschaft zu bestehen vermag. Auf allen anderen Lebensgebieten wird der Einfluß der umgebenden Volkskulturen den Palästinas notwendig weit überwiegen, dem belebenden und erweckenden Einfluß schöpferischer Religiosität aber wird das Judentum aller Länder sich gern und willig erschließen.

Das besagt nicht, daß dieser Einfluß sich auf das religiöse Gebiet beschränken muß, in dem er seine eigentlichste Kraft entfaltet. Auch das moderne Judentum ist trotz seiner früher dargestellten Entwicklung zur reinen Religionsgemeinschaft etwas ganz anderes geblieben als eine bloße Konfession. Die Gemeinschaft des Stammes und des Blutes macht es zu einem Gebilde ganz eigener Art. Reine Religionsgemeinschaft ist es nur insoweit, als es außerhalb der religiösen Sphäre seine Angehörigen nicht mehr zu einer jüdischen Gemeinschaft des Geistes verbindet. Niemals aber hat es aufgehört, sie durch die Innigkeit einer persönlichen Lebensgemeinschaft zu verbinden, innerhalb deren der größte Teil ihrer menschlichen Beziehungen verbleibt und deren Glieder durch einen gleichsam verwandtschaftlichen Zusammenhang ein=

ander zugehören. Niemals auch hat die Beziehung des jüdischen Bewußtseins zur Vergangenheit des Judentums die Unmittelbarkeit verloren, die allen Inhalt dieser Vergangenheit als eigene Geschichte erlebt. An das Zentrum der religiösen Lebensinteressen schließt sich ein weiterer Kreis des Gemeinschaftsinteresses an, das sich nach den verschiedensten Seiten hin erstreckt. Es gibt im europäischen Westen keine jüdische Kultur mehr, die das Ganze des Lebens umfaßt, aber es gibt innerhalb der religiösen Gemeinschaft des modernen Judentums eine Ausbreitung des jüdischen Interesses auf alle Gebiete des Geistes, eine jüdische Bildungssphäre, welche die Auswirkung jüdischen Lebens über all diese Gebiete hin verfolgt.

Für mehr als eine solche jüdische Bildungssphäre ist innerhalb der Diaspora kein Platz. Der Umfang dieser Sphäre aber kann sich außerordentlich verändern, und ebenso kann auch die Intensität der inneren Beziehung zu ihr eine sehr verschiedene sein. Nach beiden Richtungen hin zeigt die bisherige Entwickelung eine ständige Abnahme des jüdischen Faktors in unserem Leben. Extensiv wie intensiv verliert von Generation zu Generation unser Leben an jüdischem Gehalt. Hier aber liegt eine der großen Hoffnungen, die sich an das neue Palästina knüpfen. Der jüdische Geist als lebendige Wirklichkeit kann sich einen ganz anderen Platz in unserem Leben schaffen, als es ihm möglich war, solange er nur durch das Medium der Geschichte zu uns sprach. Hebräische Sprache und hebräisches Schrifttum können uns mit viel unmittelbarerer Macht ergreifen, wenn sie jüdisches Wesen aus dem Geist unserer Zeit heraus zu gestalten vermögen. Neue Freude an allem Jüdischen, neue Liebe zur eigenen Gemeinschaft, neue Festigkeit des jüdischen Bewußtseins wird von einem kraftvoll verjüngten Judentum auch auf die Diaspora übergehen. Was in Palästina an jüdischer Kulturarbeit geleistet wird, wird seine Wirkung auch auf die Teile des Judentums ausüben, die primär anderen Kultursphären angehören. Die jüdische Bildungssphäre der Diaspora, von der wir gesprochen haben, wird alles

Große und Bedeutsame, was in Palästina geschaffen wird, in sich aufnehmen. Ueber alle inneren und äußeren Verschiedenheiten hinweg kann auf solcher Grundlage sich eine echte Einheit des Geistes in der jüdischen Gesamtheit aufbauen und ihr die jüdische Prägung zurückgeben, die sich in den letzten Generationen so bedrohlich verwischt hatte.

Wir werden so wieder zu dem Gedanken zurückgeführt, von dem unsere Ausführungen ausgegangen sind, daß ein jüdisches Palästina eine Wendung in der Entwicklung des gesamten Judentums bedeuten muß. Wir dürfen dies behaupten, ohne das Werden der Geschichte vorher ausmessen und errechnen zu wollen. Unser Urteil stützt sich hier wie in allem, was wir darzulegen versucht haben, allein auf den Aufweis der geschichtlichen Bedingungen, unter denen das Judentum an den Aufbau Palästinas herantritt, der Kräfte, die in der gegenwärtigen Entwicklung des Judentums wirksam sind, und der Tendenzen, die sich aus der nationalen Konsolidierung eines so gearteten Judentums unter den allgemeinen Voraussetzungen gegenwärtiger Kultur ergeben. Auch innerhalb dieser Grenzen aber gilt unser Urteil nur unter der Voraussetzung, daß das Werk des Aufbaus in dem großem Sinne durchgeführt wird, in dem es gedacht ist. Es ist vergeblich darum zu streiten, ob und in welchem Maße dies gelingen kann. Die Einsicht, daß durch Verschiebungen der weltpolitischen Lage alle Hoffnungen auf den Aufbau Palästinas zerstört werden können, ist nicht eben schwer zu erlangen. Mit solchen Gefahren muß jede Arbeit rechnen, die auf die Gunst politischer Faktoren angewiesen ist. Schwächlich aber ist das Verlangen, eine Sicherheit dafür zu haben, daß die Kraft des Judentums für die Größe einer solchen Aufgabe ausreicht. Die Geschichte stellt ihre Aufgaben dem Willen, der seine Kraft nur durch die Tat erweisen kann. Der Glaube an sich selbst, der zu solcher Tat gehört, läßt sich einer Gemeinschaft nicht andemonstrieren. In einer innerlich gesunden Gemeinschaft wird er spontan erwachen, wenn ihr ein Ziel gesteckt wird, dessen Größe und Schön-

heit sie innerlich ergreift. Wir sind gewiß, daß auch das Judentum solchen Aufschwungs fähig ist, wenn es begreift, daß die Arbeit für Palästina zugleich der Verjüngung seines ganzen Lebens gilt. Die geschichtliche Betrachtung kann im höchsten Sinne dem Leben dienen, wenn sie diese Einsicht an ihrem Teile mitzufördern vermag.

Dante und Manoello.

Von Prof. Dr. Umberto Cassuto-Florenz.

In dem vielfältigen Chor der zahllosen Stimmen, die sich bei Gelegenheit der sechsten Jahrhundertfeier von Dantes Tod an allen Enden der Welt erheben, um „den Meister des erhabenen Gesanges“ zu ehren, dürfen diejenigen der Pfleger der jüdischen Literatur und Kultur nicht fehlen, denn zu zahlreich sind ihre Berührungspunkte mit dem Werke und der Gedankenwelt Dantes. Die Berührung entspringt einem doppelten Strome gegenseitiger Beeinflussung; denn einerseits hat Dante, der in sich das gesamte Wissen seiner Zeit vereinte, indirekt viele Elemente der hebräischen Literatur und jüdischen Weltanschauung wiedergegeben, andererseits verfehlte die bewundernswerte Schöpfung des gefeierten Dichters nicht, ihren Einfluß auf die ihm folgenden jüdischen Schriftsteller auszuüben. Es wäre fürwahr eine außerordentlich interessante Untersuchung, den hebräischen und jüdischen Elementen in Dantes Dichtung und dem Einfluß Dantes auf die jüdische Literatur nachzugehen, aber eine solche Untersuchung müßte den engen Raum, der diesem Aufsatz zugemessen ist, zu weit überschreiten. Daher wollen wir uns darauf beschränken, ein einzelnes und vielleicht das bedeutsamste Problem von Dantes Schicksal in der jüdischen Literatur zu prüfen, nämlich die literarischen Beziehungen des Dichters Immanuel ben Salomo aus Rom, der in der italienischen Literatur unter dem Namen Manoello Giudeo bekannt ist, zur Göttlichen Komödie und zu anderen Schriften Dantes. Wir können jedoch nicht umhin, auch

die mit diesem Problem unlöslich verbundene Frage nach der persönlichen Bekanntschaft Dantes mit Immanuel zu erörtern, ja es wird sich empfehlen, von dieser Frage auszugehen.

I.

Daß zwischen beiden Dichtern persönliche Beziehungen vorhanden, daß sie bekannt oder gar befreundet waren, wird allgemein behauptet und ständig wiederholt — so allgemein und so häufig, daß schon diese geflissentliche Einstimmigkeit Verdacht gegen die Wahrheit der Behauptung ergeben muß — es ist ja bekannt, daß die sogenannten historischen Anekdoten, die von Mund zu Mund weitergegeben und von niemand geprüft werden, von der objektiven Wahrheit in der Regel am weitesten entfernt sind. Daß ein Jude „Dantes Freund" gewesen sein soll, ist so sehr geeignet, die Phantasie zu erregen und dem jüdischen Selbstbewußtsein zu schmeicheln, daß man nicht darüber verwundert sein darf, wenn diese Meinung sofort die weiteste Verbreitung fand, ohne daß jemand auf den Gedanken kam, ihre Grundlage ernstlich zu prüfen. Man kann das auch niemand verargen, da die Behauptung sich auf einen so gefeierten Namen wie S. D. Luzzatto als Urheber stützen konnte und später von so angesehenen Literarhistorikern wie Alessandro D'Ancona und Giosuè Carducci wiederholt wurde. Bei näherer Prüfung erwies sich diese These als sehr wenig haltbar. Bereits vor einer Reihe von Jahren habe ich in einer meiner Jugendarbeiten [1]) auf Grund sorgfältiger Prüfung der Quellen nachgewiesen, daß wir keinen einzigen genauen Beweis dafür vorbringen können, daß Dante und Immanuel befreundet oder auch nur persönlich bekannt gewesen sein müssen. Viele Gelehrte, die sich die Mühe nahmen, meine Beweisführung nach-

---

[1]) **L'elemento italiano nelle Mechabberoth** (Sonderabdruck aus **Rivista Israelitica** (Bd. II—III) Florenz 1906, S. 33 ff. Dort findet man ausführliche Literaturangaben, deutsche Leser seien auf Vogelstein und Rieger, **Geschichte der Juden in Rom,** I, 429 f. und auf **Jew. Encyclopedia** VI, S. 564, verwiesen.

zuprüfen, haben dieselbe auch anerkannt [2]), nichtsdestoweniger wird von anderen die Behauptung von Immanuels Freundschaft mit Dante wiederholt [3]), und auch unter denjenigen, die meine Beobachtungen anerkennen, gibt es einige, die noch gewisse Zweifel an ihrer Richtigkeit hegen. [4]) Es erscheint daher nicht überflüssig, auf diesen Gegenstand zurückzukommen und die Grundlage dieser eingewurzelten Legende von neuem zu untersuchen.

In Frage kommen vier Sonette, von denen zwei zwischen Bosone da Gubbio, einem umbrischen Dichter und Romancier, und Manoello Giudeo gewechselt wurden; sie berühren den Tod Dantes und einer Persönlichkeit, die nicht leicht zu identifizieren ist, aber dem jüdischen Dichter sehr am Herzen gelegen haben muß. Zwei andere Sonette wurden nach dem Zeugnis der Ueberlieferung zwischen demselben Bosone da Gubbio und Cino da Pistoia, einem ausgezeichneten Juristen und Verfasser von Liebesliedern, anläßlich des Todes Manoellos gewechselt. Der Wortlaut dieser Lieder ist zwar häufig abgedruckt, dennoch aber wird es nicht unangebracht sein, sie hier zu wiederholen, damit der Leser unter ihrem unmittelbarem Eindruck über ihren Inhalt und ihre Beweiskraft urteilen kann.

Ausgehend von dem unglücklichen Zusammentreffen, das in einem kurzen Zwischenraum in demselben Jahre 1321 Dante und eine Manoello überaus teure Person vom Tode hingerafft wurden, richtet Bosone da Gubbio an den jüdischen Dichter ein Sonett, in dem er die beiden Trauerfälle beklagt. Wir geben zuerst den Wortlaut und lassen dann in der Anmerkung eine deutsche Wiedergabe des Inhalts folgen:

---

[2]) Z. B. Elbogen in **Abraham Geiger, Leben und Lebenswerk,** Berlin 1910, S. 346 f.; Nallino in **Rivista di Studi Orientali,** VIII, 1921, S. 818.

[3]) Z. B Asín Palacios, **La escatologia musulmana en la Divina Comedia,** Madrid 1919, S. 323, n. 1; Pizzi in **Giornale Storico della letteratura italiana** LXXIV (1919), S. 109.

[4]) Nallino a. a. O.

Duo lumi son di novo spenti al mondo,
In cui virtù e bellezza si vedea;
Piange la mente mia, che già ridea,
Di quel che di saper toccava il fondo.
Piange la tua del bel viso giocondo
Di cui tua lingua tanto ben dicea,
O me dolente, che pianger devea
Ogni homo che sta dentro a questo tondo.
E pianga dunque Manoel giudeo,
E pianga prima il suo proprio danno,
Poi pianga il mal di questo mondo reo,
Chè sotto il sol non fu mai peggior anno;
Ma mi conforta ch'io credo che Deo
Dante abbia posto in glorioso scanno [5])

Auf diese Verse Bosones antwortete Immanuel mit dem folgenden Sonett, welches im italienischen Gewand die Vertrautheit mit den Bildern und dem Stile der von den Arabern beeinflußten mittelalterlichen hebräischen Dichtung nicht verleugnet:

Io che trassi le lacrime dal fondo
Dell' abisso del cor che in su le invea,
Piango che il fuoco del duolo m'ardea,
Se non fosser le lacrime in che abbondo;
Chè la lor piova ammorta lo profondo
Ardor che del mio mal fuor mi traea;
Per non morir, per tener altra vea,
A percoter sto fermo e non affondo.
E ben può pianger cristiano e giudeo,
E ciaschedun sedere in tristo scanno;
Pianto perpetual m'è fatto reo,
Perch' io m'accorgo che quel fu il mal'anno;
Sconfortami ben ch'io veggo che Deo
Per invidia del ben fece quel danno. [6])

---

[5]) Zwei Lichtgestalten sind der Welt entrissen, durch Tugend die eine, durch Schönheit die andre ausgezeichnet; meine Seele weint um jenen, welcher der Weisheit tiefste Gründe berührt, die deine um jenes anmutsvolle Antlitz, das deine Lippen so sehr gepriesen. Ach! Keinem Sterblichen bleibt die Wehklage erspart! So weine denn, Manoello Giudeo, zunächst um den Schaden, den er selbst erlitten, sodann ob der ganzen Menschheit Weh. Niemals gab es ein Jahr, das trauriger war als dieses. Eins nur gereicht mir als Trost, die Gewißheit, daß Dante von Gott die ewige Seligkeit beschieden ist.

[6]) Der ich aus den tiefsten Gründen meines Herzens die Tränen zog, breche ich in Klagen und Weinens aus, weil das

Der erste Punkt, der der Klärung bedarf, ist die Identität der Person, deren Tod Immanuel im Todesjahres Dantes beklagte, deren Lob er im Leben so laut gesungen hat. Gemeinhin denkt man an die Gattin des Dichters, deren Ruhm er in der Tat in seinen „Mechabberoth" wiederholt und eingehend kündet. Gegen diese Vermutung erhebt sich sofort eine chronologische Schwierigkeit. Immanuels Weib ist, wie es scheint, lange nach 1321 gestorben. Den Beweis hierfür entnehme ich nicht, wie andere es tun, aus der Tatsache. daß der Dichter in seinem „Paradies", das er mehr als sieben Jahre nach 1321 gedichtet hat, seine Gattin im Gegensatz zu den anderen Verwandten nicht unter den Seligen nennt. Das wäre kein schlüssiger Beweis, da er weder seines Sohnes, den er von ganzem Herzen geliebt und sicher vorher verloren hatte, noch seines Vaters, den er bereits am Anfang seines obenerwähnten Gedichts als tot nennt, unter den Seligen Erwähnung tut, während er hingegen neben seiner Mutter auch seinen Schwiegervater und seine Schwiegermutter nennt. Im übrigen ist zu beachten, daß Immanuel auch den sehr ernsten Gegenstand des Lohns und der Strafe im Jenseits in seiner gewohnten leichten Art behandelt, und daß man daher seinem Stillschweigen nicht gar zu viel Gewicht beilegen darf. Hingegen verdient Beachtung, daß Immanuel, als er sich 1328 oder kurz vorher zum zweiten Male nach Fermo zu seinem Mäzen begab, ihm von der Gattin als lebend spricht, und daß sie in den 1328 redigiertem „Mechabberoth" stets als lebend eingeführt ist. Auf sie kann daher Bosones Sonett nicht anspielen. Man könnte weiter einen Hinweis auf Immanuels eben erwähnten früh verstorbenen Sohn vermuten, aber Ausdrücke wie „Schönheit" und „Anmut" kann Bosone nur in Beziehung auf eine junge Frau ge-

---

Feuer meines Schmerzes mich verzehrt hätte, wenn ich nicht durch der Tränen Strom seine brennende Glut hätte mildern können. Ja, fürwahr, alle haben Anlaß zu weinen, Christen und Juden, ja, alle haben Anlaß sich auf Trauerschemel zu setzen! Fürwahr, es war ein Jahr der Schmerzen, in dem Gott uns das Gute hat nehmen wollen, das er uns gegeben hatte.

braucht haben. Erinnern wir uns daher, daß Immanuel in der dritten Mechabbereth den Tod einer Frau in Fermo berichtet, die er geliebt und mehrfach in Versen gefeiert hat. Nach der Chronologie im Leben Immanuels, die ich anderwärts auf neuer Grundlage festgestellt habe [7]), traf ihn dieser Schmerz eben um 1321. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, daß Bosone, wenn er vom Heimgang der von Immanuel so sehr gerühmten Schönheit spricht, diese Frau im Auge hat. Bosone hebt gegenüber Immanuel hervor, daß ein trauriges Geschick gleichzeitig eine Leuchte der Weisheit und eine Leuchte der Schönheit hingerafft hat, Dante, dessen Tod er selbst beweint, und das von Immanuel geliebte Weib, dessen Tod dieser schmerzlich beklagt [8]). Es weine, so fährt er fort, der Jude Immanuel zunächst ob seines eigenen persönlichen Unglücks, sodann ob des Leids, das die ganze Welt betroffen. Offenbar ist das persönliche Leid der Tod des geliebten Weibes und das allgemeine der Tod Dantes. Beide Ausdrücke auf den Tod Dantes zu beziehen, ist unmöglich, weil im ganzen Sonett die beiden Unglücksfälle immer gegenübergestellt sind und auch hier auseinandergehalten werden müssen; es wäre auch unmöglich, gerade hier die Erwähnung des Schlages zu missen, der Immanuel am unmittelbarsten getroffen hat. Auf Bosones wehmütige Verse antwortet Immanuel, daß er in der Tat von heftigem Schmerz überwältigt ist — unwillkürlich denkt man an den Anfang seiner vierten Makame „Der Tod der Frau, für den ich niemals Trost finde" — und daß Juden und Christen mit vollem Recht ob des Unglücks weinen dürfen, mit dem Gott sie beide gestraft hat.

---

7) Rivista Israelitica I (1904), S. 188 ff.

8) Daß es sich um eine Geliebte und nicht um die Frau des Dichters handelt, vermutet auch der jüngste Herausgeber der italienischen Sonette Immanuels, A. F. Massera (Sonetti burleschi e realistici dei primi due secoli, Bari, Latezza, 1920 [Scrittori d'Italia] II, S. 136); da ihm der Text der Mechabberoth nicht bekannt ist, vermag er nicht zu bestimmen, um welche Frau es sich handelt.

Aus alledem kann man sicher keinen Beweis für eine Freundschaft Immanuels mit Dante entnehmen. Wollte man die Gedichte so auslegen, so müßte der Ausdruck vom individuellen Verlust als Anspielung auf den Tod Dantes genommen werden, der dann als persönliche Trauer Immanuels bezeichnet wäre. Diese Auslegung jedoch erscheint, wie gesagt, aus inneren Gründen unannehmbar. Der andere Ausweg, im dritten Vers von Bosones Sonett „mia“ mit „tua“ zu vertauschen, der vielfach gewählt worden ist, beruht unbedingt auf einem Irrtum; denn dann bliebe die Beziehung des Wortes „tua“ im fünften Vers völlig unerklärlich, während man es gut versteht, wenn es dem „mente mia“ des dritten Verses gegenübergestellt ist. Hält man den richtigen Text und die richtige Auslegung fest, so bieten die Sonette keinen Beweis für die so oft behauptete Freundschaft. Nach meinem Dafürhalten muß man vielmehr das Gegenteil schließen, daß nämlich nicht das geringste Freundschaftsband zwischen den beiden Dichtern bestand. Bosone stellt die beiden Unglücksfälle in der Weise gegenüber, daß nach seiner Meinung der Tod Dantes Immanuel nicht näher berührt als irgend einen anderen Menschen, nicht mehr als ein gemeinsames Unglück der gesamten Kulturwelt. Ich, sagt er, beklage den Tod Dantes und du den deiner Freundin, oder besser, fügt er hinzu, du beklagst zunächst dein persönliches Unglück, dann das gemeinsame der gesamten Menschheit. Dem enspricht, wenn Immanuels Antwort der Trauer der Christen ob Dantes Tod die der Juden ob des Hinscheidens seiner Freundin gegenüberstellt. Wollte man seine Verse auch so auffassen, daß er Juden und Christen ohne Unterschied auffordert, das Hinscheiden des Dichters der „Göttlichen Komödie“ zu beweinen, so fehlt doch in seinen Worten selbst der leiseste Hinweis auf ein Gefühl persönlichen Schmerzes über den Tod Dantes, das irgendwie tiefer säße als bei dem Rest der Menschheit, wie man es bei einem persönlichen Freunde erwarten müßte. Diese beiden Sonette beweisen demnach nicht nur nicht, daß Immanuel „Dantes Freund“ gewesen ist, sondern verweisen im

Gegenteil diese angenommene Freundschaft in das Reich der Fabel.

In dieser Ueberzeugung können uns auch die beiden anderen Sonette nicht erschüttern, die anläßlich des Todes Immanuels verfaßt und in den Handschriften Cino und Bosone zugeschrieben sind. Das erste, von dem ich hier nur den Teil mitteile, der auf unseren Gegenstand Bezug hat, weist Immanuels Seele im Jenseits ein alles andere als beneidenswertes Schicksal zu:

Messer Boson, lo vostro Manoello
Seguitando l'error della sua legge,
Passato è nello Inferno, eprova quello
Martir ch'è dato a chi non si corregge.
Non è con tutta la comune gregge,
Ma con Dante si sta, sotto al cappello
Del qual, come nel libro suo si legge,
Vide coperto Alessio Interminello .....[9])

Das Antwortsonett spricht sich freundlicher aus. Es versetzt sowohl Dante als auch Immanuel ins Fegefeuer, wo sie beide mit Aussicht auf künftige Erlösung ihre Sünden abbüßen. Die hierauf bezüglichen Verse lauten:

Manoel, che mettete in quell' avello
Ove Lucifero più d'altri regge,
Non é del regno di Colui ribello
Che il mondo fè per riempir sue segge.
E benchè fosse in quello loco fello
Ove il ponete, ma non chi'l ve l'elegge,
N'avea dipinto il ver vostro pennello
Che lui e Dante copron tali vegge .....
Dante e Manoello compiono lor corso
Ov'è lor cotto lo midollo e il buccio
Tanto che giunga lor lo gran soccorso. [10])

---

[9]) Messer Bosone, dein Manoello ist wegen seiner jüdischen Religion zur Hölle abgeschieden, wo er jetzt die Strafe seiner Ungläubigkeit abbüßt. Er befindet sich nicht unter dem gemeinen Haufen, sondern steht abseits zusammen mit Dante in der Reihe derer, die bestraft sind für die Sünde der Schmeichelei.

[10]) Manoello, den du in die Hölle versetzt, ist nicht in Wirklichkeit ein Rebell gegen das Reich Gottes, auch ist deine Behauptung — dies muß der Sinn der dunklen und vielleicht verderbten Stelle sein — daß er und Dante sich unter den Schmeichlern befinden, nicht wahr. Beide verbüßen ihre Schuld an der Stelle, wo sie durch das Fegefeuer geläutert werden, bis ihnen die Hilfe der göttlichen Gnade zuteil wird.

Nun sind freilich in Bezug auf die Echtheit dieser Sonette Zweifel ausgesprochen worden und angesehene Forscher haben sie Cino und Bosone entschieden abgesprochen: heutzutage jedoch scheint die Mehrzahl sich für die Echtheit zu erklären. Unser Problem bleibt von dieser Frage unberührt; denn selbst wenn die Verfassernamen nicht echt sind, rühren die Verse zweifellos von Zeitgenossen Immanuels her und dürfen unbedingt als Beweismaterial verwendet werden. Nur heißt es, den genauen Inhalt dieser Zeugen festzustellen. Im ersten Sonett ist die Überzeugung ausgesprochen, daß Gottes Gerechtigkeit Immanuel als Ungläubigen und als Schmeichler zur Höllenstrafe verurteilt, ihn aber nicht mit dem gemeinem Haufen, sondern mit Dante zusammen geworfen hat. Das zweite bestreitet, daß die beiden Dichter eine so schwere Strafe erleiden, und drückt die Überzeugung aus, daß sie im Fegefeuer unter den Wollüstigen sich läutern, aber dann einmal die Gnade der Erlösung zu erwarten haben. Viele nun behaupten, daß die Zusammenstellung der beiden Dichter im Jenseits durch Zeitgenossen einen Beweis für ihre Verbundenheit im Leben darstellt — ich vermag mich jedoch dieser Meinung nicht anzuschließen. Auf Grund derartiger Folgerungen müßte Dante zum Beispiel den Grafen Ugolino und den Erzbischof Ruggieri (Inf. XXXIII.) für unzertrennliche Freunde gehalten haben. Daß die Phantasie der Zeitgenossen Dante und Immanuel in der Hölle und im Fegefeuer benachbarte Plätze anwies, beweist nur, daß beide der gleichen Strafe schuldig erklärt wurden und gleichzeitig der gleichen Rücksicht. Der Verfasser des ersten Sonetts will nur dies sagen, daß Immanuel, wenn er auch außerhalb der christlichen Religion gestorben ist und sich mit der Schuld der Schmeichelei befleckt hat und darum zur Höllenstrafe verurteilt werden mußte, dennoch in Rücksicht auf seine Verdienste als Dichter von Gott die Gnade erlangt hat, nicht unter den Haufen geworfen zu werden, sondern die Gesellschaft anderer Dichter, in erster Reihe Dantes, genießen zu dürfen. Dementsprechend muß auch das andere Sonett verstanden

werden, wenn es in gleicher Weise voraussetzt, was durchaus nicht sicher ist, daß auch im Fegefeuer Dante und Immanuel einander benachbart sind, wie sie nach Cinos Versen in der Hölle benachbart wären.

Wir kommen demnach zu dem Schluß, daß, soweit uns heute Beweismaterial vorliegt, persönliche Beziehungen zwischen Dante und Immanuel nicht existierten und daß die zahlreichen Behauptungen dieser Freundschaft ihren Wert nur haben als interessantes Beispiel für die Lebensdauer solcher gelehrter Irrtümer.

Was hingegen über allen Zweifel erhaben ist, — freilich legt niemand Wert darauf, weil es auf die Mehrzahl der Menschen nicht den genügenden Eindruck macht, während es für den Erforscher der Kulturgeschichte und der Beziehungen zwischen jüdischem und christlichem Geistesleben nicht minder große Bedeutung hat — ist die Tatsache, daß Immanuel wirklich ein guter Freund von Cino da Pistoia und Bosone da Gubbio gewesen ist. Für Bosone redet das anläßlich des Todes Dantes an Immanuel gerichtete Sonett eine genügend deutliche Sprache. Noch schwerer fällt ins Gewicht, das ein Zeitgenosse Bosone anredet „dein Manoello". Was Cino da Pistoia betrifft, so bezeugen seine Verse an Bosone, daß er am Hinscheiden des jüdischen Dichters wirklich ernsten Anteil nahm, und wenn er ihm gleich im Jenseits ein trauriges Schicksal zuschreibt, so bezeugt er ihm doch eine gewisse Sympathie wie Dante, dessen intimer Freund, wie wir wissen, Cino gewesen ist. Ein noch entscheidenderer Beweis ist in dem Sonett zu erblicken, daß Cino an Immanuel richtete, um seinen Schmerz über den Tod seiner Geliebten Selvaggia Vergiolesi [13]) Ausdruck zu geben. Manch einer wollte eine Anspielung an Immanuel und an seine Vision vom Jenseits auch in Cinos Sonett „In fra gli altri difetti del libello", aber dafür

---

[13]) Nach Zaccagnini, **Cino da Pistoia, Studio biografico,** Pistoia 1918, S. 134, wurde das Sonett auf Veranlassung einer anderen Persönlichkeit, vielleicht irgend eines hohen Herrn, dem Immanuel geschmeichelt hatte, verfaßt; wie dem sei, unsere Behauptung wird davon nicht berührt.

ist der Beweis noch nicht erbracht.[14]) Wichtiger ist es, daß wir, wenn ich nicht fehl gehe, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit Zeit und Ort bestimmen können, wo Cino und Immanuel sich kennen lernten und Freundschaft schlossen. Eine Urkunde, auf welche ein Biograph Cinos neuerdings die Aufmerksamkeit gelenkt hat, belehrt uns, daß dieser im Jahre 1320 sich in Macerata in den Marken aufgehalten und dort in einer Streitsache zwischen den Städten Penna und Fermo als Zeuge aufgetreten ist. 1321 hielt er sich bis zum Juni in Camerino in den Marken auf.[15]) Nun habe ich in der Chronologie von Immanuels Leben früher nachgewiesen, daß gerade in jener Zeit Immanuel in den Marken bei seinem Mäzen in Fermo verweilte.[16]) Ist das richtig, so können wir folgern, daß die Nähe der beiden Dichter in den Marken die Gelegenheit zu einer persönlichen Bekanntschaft geboten hat und daß daran freundschaftliche Beziehungen anschlossen, die dann für den Rest des Lebens fortbestanden.

Bei dieser Gelegenheit muß auch auf eine andere Tatsache hingewiesen werden, die den Erforschern der Geschichte und Literatur der Juden Italiens bisher entgangen ist, daß nämlich im 14. Jahrhundert ein zweiter jüdischer Dichter lebte, der italienische Verse verfaßte und wie Immanuel die Freundschaft und Achtung christlicher Dichter besaß. Dieser Salomone Ebreo, von dem wir freilich bisher nur den Namen kennen, wurde von Giovanni Pellegrini, einem Dichter aus Ferrara, durch ein höchst schmeichelhaftes Sonett gefeiert, welches tiefe Bewunderung und herzliche Verehrung ausdrückt.[17])

---

[14]) Teza in Atti e memorie della R. Accademia di Padova, XIX (1903), S. 148 ff.; Barbi in Bulletino della Società dantesca, XII (1905), S. 188 f.; Corbellini in Giornale storico della letteratura italiana, LXXVI (1920), S. 119 f.

[15]) Zaccagnini a. a. O. S. 158 f., 228 f.

[16]) Rivista Israelitica I (1904), S. 190.

[17]) Ercole, Guido Cavalcanti e le sue rime, Livorno 1885, S. 28. Dem Bereich der Fabel gehört die „jüdische Dichterin" Giustina Levi-Perotti an, vgl. meinen Artikel in Jew. Encycl. VIII, 37.

II.

Einen ganz anderen Charakter wie die Frage, ob Immanuel „ein Freund Dantes“ gewesen ist, hat die andere nach seiner Abhängigkeit von Dantes Werken und besonders von der „Göttlichen Komödie.“ Hier befinden wir uns auf festerem und gesicherterem Boden. Wir besitzen bekanntlich von Immanuel eine Dichtung, die XXVIII. und letzte seiner Mechabberoth, in welcher er eine Vision über die Gefilde des Jenseits beschreibt. Es steht außer Frage, daß die Abfassung dieser Dichtung zeitlich der „Göttlichen Komödie“ folgt, und ist daher nur natürlich, daß wir uns die Frage vorlegen, ob und in welchem Maße der jüdische Dichter durch das bewundernswerte Vorbild, das er vor sich hatte, angeregt worden ist. Auch dieses Problem habe ich in meiner erwähnten Arbeit eingehend behandelt[18]), dennoch muß es heute von neuem geprüft werden, weil inzwischen in dem bekannten Buche von Asín Palacios[19]) die Anschauung vorgetragen worden ist, daß die „Göttliche Komödie“ durch arabisch-islamische Vorbilder beeinflußt worden ist und daher vielleicht jemand vermuten wird — in der Tat wurde eine solche Vermutung schon ausgesprochen[20]) — daß auch für Immanuels Gedicht arabische Vorbilder als die Hauptquelle zu betrachten sind. Bevor wir daher an die Frage herantreten, ob Immanuels Dichtung Parallelen zur „Göttlichen Komödie“ aufweist und wieweit dieselben reichen, muß diese Vorfrage geprüft werden.

Asín Palacios behauptet, daß Dante für den Grundgedanken seiner Dichtung, für den Aufbau und das gegenseitige Verhältnis der drei Bezirke des Jenseits, für die Bestimmung des Schicksals der Abgeschiedenen in

---

[18]) Zur Literatur vgl. S. 91 Anm. 1. Die neueste Veröffentlichung von H. Gollancz, **Tophet and Eden**, London 1921, war mir noch nicht zugänglich.

[19]) **La escatologia musulmana en la Divina Comedia**, Madrid 1919.

[20]) Levi Della Vida in **Rivista d. Cultura**, II (Bd. 3), S. 88.

ihnen, für die Allegorie seiner Dichtung, und überdies für zahlreiche Einzelheiten, den Spuren des mystischen und eschatologischen Schrifttums des Islams folgt und daß dieses als die Hauptquelle seiner Dichtung zu betrachten ist. Er untersucht weiter, durch welche Kanäle die Kenntnis der islamischen Eschatologie Dante erreichen konnte, und sieht gerade in Immanuel, den auch er als „Freund Dantes" bezeichnet [21]), einen der möglichen Vermittler dieser Anschauung. Ich muß gestehen, daß ich trotz aufmerksamen und sorgfältigen Lesens des sehr gelehrten Werkes von Asín durchaus ungläubig geblieben bin. Bei aller Bewunderung für die ausgebreitete Gelehrsamkeit des Verfassers und voller Anerkennung der wertvollen Bereicherung unserer Kenntnis der islamischen Eschatologie, die sein Buch bringt, halte ich seine Grundanschauungen für nicht überzeugend. Freilich, wie man auch immer zu dem Buche stehe — und das scheint der Verfasser nicht genügend zu beachten — käme bei dieser ganzen Erörterung überhaupt nur das in Frage, was man die äußere Form der „Göttlichen Komödie" nennen kann, und nicht was tatsächlich die unvergleichliche Schöpfung von Dantes Genius bedeutet, der in der gesamten islamischen Eschatologie nichts an die Seite gestellt werden kann. Aber, auch wenn man die rein äußerlichen Elemente in Betracht zieht, scheint mir eine wirkliche Abhängigkeit Dantes von den Dichtungen im Islam kaum warscheinlich. Die Parallelen, welche Asín in reicher Zahl vorführt, sind zumeist weit hergeholt und wenig beweiskräftig. Und wenn auch einige auf den ersten Blick überraschen, so beweist das mehr für die Kunst und die Geschicklichkeit des Darstellers als für den inneren Wert seiner Gründe. Wo unbestreibar Analogien vorliegen, handelt es sich meistens um Gedanken, die keineswegs im Islam zu Hause sind, sondern durch Jahrhunderte und Jahrtausende bis auf ganz alte babylonische Anschauungen zurückgehen, die sich durch Vermittlung der iranischen und jüdischen Welt im Islam ebenso wie in der Christen-

[21]) A. a. O. S. 323, Anm. 1.

heit erhalten und verbreitet haben. Wenn sich auch bei den kirchlichen Schriftstellern jene alten Anschauungen nicht wiederfinden, so will das nicht sagen, daß sie im volkstümlichen christlichen Denken nicht fortlebten, so daß Dante sie von dorther nehmen konnte. Wir dürfen demnach gemeinsame Quellen und eine parallele Entwicklung vermuten, keineswegs aber Entlehnung und Nachahmung; die Daten aus gemeinsamen Quellen, die in einer trotz aller Verschiedenheit so gleichartigen Umwelt, wie Christentum und Islam im Mittelalter gewesen sind, in paralleler Entwicklung herausgearbeitet wurden, mußten notgedrungen zahlreiche, oft überraschende Berührungspunkte hervorrufen. Man kann auch sagen, daß Asín, weil er zu viel beweisen will, am Ende garnichts beweißt. Wenn er zahlreiche islamische Parallelen nicht nur zur „Göttlichen Komödie", sondern auch zu allen vordanteschen christlichen Darstellungen des Jenseits innerhalb und außerhalb Italiens aufsucht und nachspürt, beweist er, daß jene bestimmten Gedanken, die er als spezifisch islamisch betrachtet, schon vor Dante in das Bewußtsein aller christlichen Länder übergegangen waren, so daß Dante garnicht mehr nötig hatte, bei den Arabern zu suchen, was rings um ihn weit verbreitet war. Andererseits, wenn man wirklich zugeben will, daß Dante aus islamischen Autoren schöpfen mußte, können wir keineswegs erkennen, auf welchem Wege Dante sich ihre Kenntnis aneignen konnte. Diejenigen Wege, welche Asín vermutet, sind überaus seltsam und unwahrscheinlich, und reichen in keiner Weise dazu aus, eine so überreiche und ständige Zahl von Parallelen im einzelnen zu beweisen; eine solche kann man sich nur durch direkte Benutzung der Quellen aneignen und dies wagt niemand anzunehmen.

Wer über viel freie Zeit verfügte, könnte mit Leichtigkeit einen ebenso umfangreichen Band wie Asín Palacios mit einer Darstellung der Parallelen zwischen der „Göttlichen Komödie" und der jüdischen Eschatologie ausfüllen. Daraus könnte er dann nach genau derselben Methode beweisen, das Dantes hauptsächlichste Quelle die jüdische Eschatologie des Mittelalters

gewesen ist. Daß man mit derselben Methode zu zwei einander ausschließenden Folgerungen gelangen kann, beweist schon ihre Verkehrtheit. In Wahrheit handelt es sich um Elemente, die weder ausschließlich islamisch noch ausschließlich jüdisch oder christlich sind, sondern ganz allgemein dem Mittelalter und dem populären Denken der Anhänger der drei Religionen angehören; sie sind aus verwandten, zu einander in Beziehung stehenden Umgebungen hervorgegangen und sind nichts anderes als Folgerungen aus altorientalischen Anschauungen. Selbstredend begegnet man daher in der Dichtung Immanuels einigen Parallelen zur islamischen Eschatologie, niemand aber wird darauf besonderes Gewicht legen, denn auch hier handelt es sich um gemeinsame Quellen. Wenn sich z. B. in der Art der Zumessung der Höllenstrafen und in der Schau der Seligkeit des Paradieses Parallelen feststellen lassen, so finden sich alle diese Parallelen bereits in der hebräischen Literatur vor Immanuel[22]), und es liegt nicht die geringste Notwendigkeit zur Annahme einer Abhängigkeit von den Arabern vor. Die Analogien zwischen Immanuel und den islamischen Autoren finden genau dieselbe Erklärung wie die mit der „Göttlichen

---

[22]) Als Beispiel sei angeführt: der allgemeine Grundsatz der Wiedervergeltung und einige besondere Anwendungen dieses Grundsatzes, wie die Strafe der Blindheit für ungerechte Richter sowie für diejenigen, die sich ihrer Wissenschaft nicht zum Gemeinwohl bedienen, die Strafe des Aufhängens an der Zunge für Sünder mit Worten, ferner die abwechselnd im Feuer und Eis erfolgte Aufstellung verurteilter Seelen, die Strafe durch Schlangen- oder Skorpionenbisse, die lange Leiter, die zum Paradies führt; die stufenweise aufgestellten Sessel für die verschiedenen Seelen; der Sessel für den Dichter, das Paradies aus reinem Lichte; das Schauen der göttlichen Majestät als höchster Lohn der Seligen; die Verpflichtung, zu Nutz und Frommen der Lebenden die Vision mitzuteilen (vgl. Asín S. 13, 122 Anm. 1, 155, 362, 138 Anm. 3, 139 Anm.; 3, 362, 55 f., 194 f., 202, 12, 29, 31 ff, 204 ff., 179, 363; zur Frage der Himmelsleiter vgl. auch Bevan in **Studien zur sem. Philologie u. Religionsgesch., Jul. Wellhausen gewidmet,** Gießen 1914, S. 51 ff). Jeder Kenner der hebräischen Literatur des Mittelalters weiß, daß alle diese Elemente sich in ihr finden; um mich nicht in Zitaten zu verlieren, will ich nur an die eschatologischen Auslegungen in Jellineks Beth ha-Midrasch und im Zohar verweisen.

Komödie". Der Annahme einer direkten Entlehnung steht bei Immanuel wie bei Dante die Unmöglichkeit gegenüber, daß beide sich genügende Kenntnisse von der Anschauung der Araber über das Schicksal der Seelen im Jenseits verschaffen konnten. Asín freilich denkt an Immanuel als einen der Vermittler zwischen der arabischen Literatur und Dante und schreibt daher Immanuel eine umfassende Kenntnis des Islam zu; aber dies ist eine bloße Vermutung und widerspricht allem, was wir von Immanuel wissen. Wer wie dieser in einem italienischen Sonette, um zwei im Islam angebetene Namen zu erwähnen, neben Macone Trivigante stellt, beweist damit deutlich, daß er vom Islam nur die in der christlichen Welt weitverbreiteten Irrtümer kannte. Keineswegs darf man etwa annehmen, daß Immanuel so hoch über der Kultur seiner Zeit und seiner Umgebung stand, daß er nicht nur die arabische Sprache, sondern auch die religiöse Literatur des Islam beherrschte. Gewiß kennt und zitiert er arabische Gelehrte und Philosophen, aber nur soweit ihre Lehren durch hebräische Übersetzungen ihrer Werke überliefert und damit zum Gemeingut der Wissenschaft des Mittelalters geworden waren. Von den asketischen und mystischen Schriften des Islam war unseres Wissens nichts ins Hebräische übersetzt und wußte Immanuel daher ebensowenig wie Dante[24]).

Im übrigen reichen auch die hebräischen eschatologischen Schriften nicht hin, um alles zu erklären, was wir bei Immanuel finden. Er war nicht wie Dante ein schöpferisches Genie mit der Fähigkeit, vermittels seiner

---

[24]) Wenn Immanuel auch Al-Mutanabbi zitiert (Chajes, **Rivista di Studi Orientali,** I S. 203), so ist das kein Beweis für seine Vertrautheit mit der arabischen Literatur; Bekanntschaft mit dem Namen eines sehr berühmten arabischen Dichters, den übrigens Gabirol anführt (vgl. Yahuda, Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitab al Hidāja u. s. w. S. 6, Anm. 1), bedeutet noch nicht unmittelbare Kenntnis seiner Werke und noch weniger Kenntnis der arabischen Literatur überhaupt. — Zaid u. Omar, Mechabberoth S. 76, Zeile 1 (ich zitiere, wie immer, ed. Wilheimer, Lemberg 1870, sind aus Maimuni **Iggereth Teman** entlehnt [vgl. Chajes, das.])

Phantasie einen gewaltigen originalen Gedanken zu fassen. Alle wesentlichen Elemente seiner Dichtung müssen entlehnt sein. Während nun die jüdische Eschatologie für viele Einzelheiten in der phantastischen Vision Immanuels die Quelle bietet, reicht sie nicht aus, um uns den Weg zu zeigen, auf dem er zu dem Grundgedanken seiner Dichtung und zur Bestimmung der Mehrzahl der Einzelheiten gelangte. Demnach muß Immanuel ein anderes Muster vorgelegen haben, dem er sich anschloß, eine andere Quelle aus der er häufig schöpfte. Darf man behaupten, daß dieses andere Muster und diese andere Quelle in Dantes „Göttlicher Komödie" vorliegen? Sicherlich ist Dantes Dichtung Immanuel nicht unbekannt geblieben, denn wir wissen auch sonst, daß er reiche und sichere Kunde vom geistigen Leben des zeitgenössischen Italien besaß. Sieht man von der traurigen und finstern Zeit der Einschließung in das Ghetto ab, so haben die Juden Italiens stets am geistigen Leben ihrer Umgebung teilgenommen; mit einer bewundernswerten Energie taten sie das während der Renaissance, aber auch schon früher ist ihre aktive Rolle durchaus sicher. Besonders ein Mann wie Immanuel, der Freund von Cino da Pistoia und Bosone da Gubbio, der selbst italienische Verse machte, mußte unbedingt mit der italienischen Literatur sich innig vertraut halten, und wir merken häufig genug — und werden das später noch hervorheben — einen überraschenden Widerhall der italienischen Dichtung, auch der Liebes- und Unterhaltungslieder, durch den ganzen Komplex der „Mechabberoth" hindurch.

Wenn er nun in einer Zeit, die sicherlich der Abfassung von Dantes „Göttlicher Komödie" folgt, sich dazu entschloß, eine Vision ähnlichen Inhalt auszuarbeiten, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der Gedanke in ihm durch das unsterbliche italienische Muster angeregt wurde und daß während der künstlerischen Verarbeitung die Erinnerung an sein Vorbild ihm ununterbrochen vor Augen schwebte. Prüft man Immanuels Dichtung im einzelnen, so erkennt man von einem Ende zum andern die ständige Abhängigkeit von Dante.

Zur Orientierung des Lesers wird es sich empfehlen, hier den Inhalt von Immanuels Vision kurz zusammenzufassen, damit wir später darauf Bezug nehmen können. Der Dichter erzählt, daß, nachdem er das sechzigste Lebensjahr bereits überschritten hatte, unerwartet ein durch erhabene Tugenden und seltene Verdienste ausgezeichneter, aber jüngerer Mann starb, daß dieser plötzliche Todesfall ihn veranlaßte, über die eigenen Sünden und über das künftige Schicksal seiner Seele ernstlich nachzudenken und daß er auf diese Weise in eine schwere Depression verfiel. Er rief daher Daniel[25]) an, auf daß dieser ihn über sein Schicksal im Jenseits belehrte, und erreichte die Erfüllung seines Wunsches, denn unversehens erschien ihm Daniel und bot sich ihm als Führer auf einer Reise durchs Jenseits an. Nachdem sie sich auf einem beschwerlichen und dunklen Weg aufgemacht hatten, gelangten die beiden Wanderer an eine halb zerstörte Brücke, die über einen reißenden Strom geschlagen ist und an das Tor der Hölle führt. Dort sehen sie eine Schar von verurteilten Seelen vorbeiziehen, die von schrecklichen dämonischen Gestalten an die Stätte ihrer Buße geführt werden. Der Dichter überschreitet das Tor und beginnt in das Innere der Erde herabzusteigen, da erblickt er zunächst eine Gruppe biblischer Gestalten, die in einem brennenden Feuer die Strafe der eigenen Schuld abzubüßen haben. Dann begegnet er den Philosophen des Altertums und vielen anderen Gruppen von Verurteilten (wollüstigen Frauen, Spielern, reichen Geizhälsen, Selbstsüchtigen, usw.), die verschiedene Strafen erdulden. Mit einigen dieser Verurteilten beginnt er ein Gespräch, er verlangt von ihnen Auskunft über ihr Leben; um weitere Aufklärung über die Sünder zu erlangen, wendet er sich bisweilen mit ähnlichen Fragen an Daniel. An einer bestimmten Stelle hält er inne und läßt er sich, statt den Weg nach den anderen Teilen der Hölle fortzusetzen, von seinem Führer mitteilen, welche Klassen von

---

[25]) Wer dieser Daniel sein mag, ist in **L'elemento italiano nelle Mechabberoth**, S. 41 f., erörtert.

Sündern bei der Verbüßung ihrer Strafe dort zu erblicken sind. Da erfaßt ihn der Schmerz über die eigene Sünde und er beginnt sie seinem Daniel zu bekennen. Dieser tröstet ihn und sagt ihm voraus, daß ihm als Dank für die Abfassung seiner Bibelerklärungen die ewige Seligkeit des Paradieses beschieden sein wird. Beide verlassen daher die Hölle und finden sofort eine Leiter mit vielen Stufen, die bis zum Himmel reicht, und gelangen auf ihr zum Paradies; dort thronen die Seligen auf Sesseln, die in ansteigenden Reihen aufgestellt sind, und sind infolge der Gegenwart der göttlichen Majestät von strahlendem Licht und ewiger Freude umgeben. Nachdem er hier wiederum die anwesenden biblischen Persönlichkeiten und Juden aus späteren Zeiten bis hinunter zu seinen Zeitgenossen und Verwandten gesehen und aufgezählt hat, beschreibt uns der Dichter eine andere Gruppe von seligen Geistern, die der frommen Nichtjuden. Sodann schaut er den Sessel für seinen Freund und Vetter Giuda Romano und fragt nach dem Platz, der für einen anderen Verwandten bestimmt ist; der Führer zeigt ihn und weist gleichzeitig darauf, daß daneben der Platz für Immanuel selbst vorbehalten ist. Nach einem Gespräch mit einer der himmlischen Seelen empfängt der Dichter unbegrenzte Lobeserhebungen und endlose Danksagungen von den Verfassern der biblischen Bücher, weil er Erklärungen zu ihnen abgefaßt hat. Daniel zeigt ihm dann die für verschiedene Ungenannte vorbereiteten Sessel und eröffnet ihm endlich, daß es der Zweck der ungewöhnlichen Gnade, die Gott ihm durch die Ermöglichung der Reise ins Jenseits gewährt hat, ist, den Menschen ihr künftiges Schicksal bekannt zu geben und sie auf eine heilsame Nutzanwendung dieser Lehre hinzuweisen. So erwächst dem Dichter die Aufgabe, zum Heil und Frommen der Nebenmenschen, das Geschaute niederzuschreiben. Mit einem Male verschwindet Daniel, und Immanuel erwacht, während er ihn sucht, aus seinem Traume. Er erinnert sich nun seiner Vision und greift sofort zur Feder mit dem Wunsche, daß Gott ihm nach seinem Tode tatsächlich die ewige Seligkeit gewähre im Zusammensein mit jenen, die wie die Sterne leuchten.

Daß dieses kurze und einfache Resumee unserer Dichtung Punkt für Punkt, von der ursprünglichen Niedergeschlagenheit, vom Erscheinen des himmlischen Führers bis zur beseligenden Vision der göttlichen Majestät in den himmlischen Gefilden mit Dantes Dichtung übereinstimmt, brauche ich dem Leser nicht in Erinnerung zu rufen; jeder Kenner der „Göttlichen Komödie" sieht die Parallelen von selbst. Auch braucht nicht darauf hingewiesen zu werden, daß die allegorische Bedeutung beider Dichtungen dieselbe ist, wenn auch Immanuel sie keineswegs so vollständig und so fein durchgeführt hat wie Dante, und wenn er auch sich nur auf die wesentlichen Elemente beschränkt hat; der Dichter zeigt nämlich durch die Allegorie, wie der Sünder im Schmerz und in der Verwirrung über seinen Fall von Gott Hilfe erhält, so daß er über seine Sünden und die auf sie folgenden Strafen nachdenken kann (Reise in die Hölle) und nach diesem Nachdenken, durch die Reue von der Schuld geläutert (Bekenntnis), aufsteigen kann bis zur Vollkommenheit des beschaulichen Lebens und bis zur Erlangung der ewigen Seligkeit (Reise in den Himmel).

Es empfiehlt sich jedoch, einige Einzelheiten hervorzuheben, durch die Immanuels Dichtung uns näher an die „Göttliche Komödie" erinnert, denn sie lehren, daß nicht nur im Grundgedanken, sondern auch in der Durchführung Immanuel seinem Vorbild unmittelbar sich angeschlossen hat oder wenigstens ihm das entnommen hat, was sich seiner Phantasie und seinem Gedächtnis am tiefsten eingeprägt hatte. Vor allem verdient Beachtung, daß Einleitung und Schluß seiner Dichtung offenbar mit Absicht als Nachahmung Dantes sich zu erkennen geben wollen. So beginnt er mit einem Hinweis auf das von ihm erreichte Alter, genau wie es Dante im ersten Vers des Inferno tut, und schließt mit einem Hinweis auf die Sterne, wie Dante jeden der drei Teile seiner Dichtung abschließt. Diesen beiden Siegeln, die Immanuel seiner Dichtung am Anfang und am Ende als Zeichen der Nachahmung aufgedrückt hat, entspricht alles, was da-

zwischen steht. Die Erinnerungen an Dante sind besonders häufig in der Einleitung, die inhaltlich dem ersten Gesang des Inferno entspricht. Die Verwirrung des Dichters, seine Unruhe, seine Tränen, sein Gefühl, in den Abgrund des Verderbens gestürzt zu werden, seine bis zur Raserei getriebene Angst, die eigene Seele außer durch ein Wunder vom Himmel nicht retten zu können, der verzweifelte Aufschrei zu Daniel, die plötzliche Erscheinung dieses Himmelsboten, dessen Aufforderung einen anderen Weg einzuschlagen und das Angebot der Führerschaft auf dem Pfade der Errettung, die Zustimmung, die Bitte des Dichters, ihn durch Himmel und Hölle zu führen, das erneute Versprechen Daniels und der Beginn der einem Irdischen versagten Reise hinter dem guten Führer her — alle diese Einzelheiten rufen uns unmittelbare Erinnerungen an den ersten Gesang von Dantes Inferno ins Gedächtnis. Die Erscheinung Daniels in Gestalt eines majestätischen verehrungswürdigen Greises erinnert in einigen Zügen auch an die Erscheinung Catos am Anfang des Purgatorio. Die Worte der Aufmunterung, die Daniel dem noch immer zitternden Dichter zuruft, sind der Widerhall von Virgils Rede im 2. Gesang des Inferno (121 ff.) und der Hinweis Daniels auf den höheren Willen, der zur Beseitigung der Gewissensnot des Dichters beschlossen hat, ihm die beseligenden Geheimnisse des Jenseits zu enthüllen, und ihn daher zu seinem Beistand entsandt hat, kann nicht verfehlen, an die Erscheinung der drei gebenedeiten Frauen im 2. Gesang des Inferno und an die Sendung Virgils zur Unterstützung Dantes zu erinnern.

Die Analogie bleibt weiter offenkundig zwischen der Fortsetzung von Immanuels Vision und dem 3. Gesang des Inferno. Kaum beginnt Immanuel, die Hände an den Mantel seines Führers gefaßt, den schmerzvollen Weg nach „dem Lande der Dürre, des Todesschattens und der Verwirrung", durch „den schlüpfrigen und finstern Weg in dichtester Dunkelheit", da hört er mit eins „Schreie, wie die einer Gebärerin, Wehklagen, wie den einer Erstgebärenden" (220b); ganz ähnlich wie

Dante, nachdem er Hand in Hand mit Virgil kaum in „die geheimen Dinge“ eingedrungen, derart betroffen ist, daß „Seufzer, Klagen, schreckliche Wehen ertönen durch die Luft, die ohne Sterne“ (Inf. III, 22 f). Und unmittelbar darauf gelangt Immanuel an das Ufer eines reißenden Stromes, der wie der Acheron Dantes, die Grenzen der Hölle berührt; jenseits der Brücke öffnet sich das Tor des Inferno. In diesem Punkte weicht die Ortsschilderung von der Dantes ein wenig ab, bei dem der Acheron erst jenseits des Tores liegt, aber wieder stimmt mit Dante überein die Schilderung der Seelen, die sich am Eingang der Hölle drängen, während ununterbrochen neue Scharen eintreffen, so daß nach kurzer Zeit eine ungezählte Menge sich staut. Besonders Daniels Erläuterung: (das.) „Alle diejenigen, welche die Welt verlassen und in der Hölle ihren Platz finden sollen, wenden sich hierher“ ist ganz ähnlich der Virgils an Dante (Inf. III 122 f.): „Die, so da sterben unter Gottes Zorne, aus allen Ländern kommen hier zusammen“. Der angsterfüllte Ruf der Seelen beim Eintritt durch das finstre Tor „abgeschnitten ist unsere Hoffnung, wir sind verloren“ (daselbst Ende) erinnert an die Inschrift über der Pforte zum Inferno bei Dante: „Laßt alle Hoffnung draußen, die Ihr hier eintretet“ (Inf. III, 9). Ihr Echo kann man auch in den Worten wiederfinden, die freilich an einen Ausspruch im Talmud erinnern, wenn die Würgeengel sich an die leidenden Seelen wenden und sprechen: „Wer auch immer eintritt, keiner kann hinaus“[26]).

In Immanuels Hölle, die sich wie die Dantes „im Innern der Erde“ befindet, fehlt freilich eine klare örtliche Anordnung der einzelnen Bezirke, eine systematische Verteilung der Sünden und Strafen, die verschiedenen Gattungen der Verurteilten folgen einander ohne Band und ohne Ordnung; aber nichtsdestoweniger zeigen zahlreiche Einzelheiten Ähnlichkeit mit dem, was man bei Dante liest. Immanuels Gespräche mit den Geistern, die Fragen, die er in Bezug auf ihr Sein und die Ur-

[26]) Vgl. b. Schabbath 17a.

sachen ihrer Strafen an sie richtet, die Antworten über die einzelnen Personen und ihre Erlebnisse zeigen genaue Ähnlichkeit mit den Gesprächen in der „Göttlichen Komödie. Ebenso erinnern an die gleichen Stellen bei Dante die Worte mit denen mehr als einmal die Abgeschiedenen ihre Verwunderung darüber zum Ausdruck bringen, einen Lebenden in ihrer Welt zu sehen.[27]) Dantes Grundanschauung in der Verteilung der Strafen ist die der Wiedervergeltung (Inf. XXVIII, 142); sie befolgt Immanuel ebenfalls, wobei er freilich auch sich von einem Grundsatz der jüdischen Tradition leiten ließ, „Midda kneged midda" (Maß um Maß).

Auf einzelne Episoden müssen wir ebenfalls die Aufmerksamkeit lenken, z. B. die der Philosophen des Altertums, die Immanuel (221 b) ebenso wie Dante (Inf. IV, 130 ff.) im ersten Kreis des Inferno trifft, oder die der Ehebrecherinnen, die unmittelbar darauf folgen, wie die Wollüstigen bei Dante, und ihre Strafe in einem Feuerbad von glühendem flüssigen Metall erleiden, aber genau wie jene dorthin getrieben werden durch einen heftigen Sturm, der sie umwirft, während sie ähnlich wie „die Tauben der Täler" Schreie ausstoßen. Der Vergleich erinnert an zwei bekannte Stellen im 5. Gesang des Inferno, wo die Wollüstigen überhaupt, vom Höllensturm getrieben, verglichen werden den Kranichen, die „ihr Klagelied singen" und wo die sehnsüchtige Bewegung Francescas und Paolos verglichen wird mit dem Flug der „Tauben, die vom Verlangen angetrieben" (82 ff.). Dann gibt es eine Begegnung, die viel Ähnlichkeit hat mit der Foreses, des Freundes Dantes: „Seine Haut hing an seinen Gebeinen.. er erkannte mich und ich erkannte ihn; bereits in früheren Tagen hatte er mich geliebt und ich hatte seine Liebe erwidert. Als er sah, daß ich vorbeiging und ihn beobachtete, seufzte er tief und rief mir zu: „Was tust du hier?" . . u. s. w. (221 b—222 a). Damit vergleiche man den 23. Gesang des Purgatoriums: „Die Haut legte sich fest an die Knochen. . . . Und aus des Kopfes Tiefe blickt

[27]) S. 221 a, Z. 9—10, 222 a, Z. 2—3, 4—5.

ein Schatten, die Augen auf mich richtend, starr mich an; dann rief er laut: „Was wird mir da für Gnade?" . . . Und ich erkannte das Gesicht Foreses" (40—42, 48). Und die höllischen Richter, „die niemals Gnade und Mitleid hervorrufen können" (233a), entsprechen dem Minos bei Dante (Inf. V). Diejenige Verurteilten, die die göttliche Strafe nicht fürchten" (228a) gleichen nur zu sehr Dantes Kapaneus (XIV 51 ff.) und Vanni Fucci (das. XXV, 1 ff.). Und endlich wenn Immanuel, gleich als ob er sich nicht mehr fähig fühlte, das entsetzliche Schauspiel mit anzusehen, seinen Führer bittet, stillzustehen und ihm zu berichten, welches die andern Gruppen von Verurteilten sind, die ihre Strafe in der Hölle empfangen, und Daniel ihm sie tatsächlich kurz aufzählt (227 b—228 b), so finden wir ganz dasselbe im 11. Gesang von Dantes Inferno, wo Virgil ihm ebenfalls erklärt, in welchen Teilen der Hölle die verschiedenen Klassen von Sündern büßen müssen.

Weniger zahlreich sind die Parallelen beider Dichtungen im Paradies, weil diese zweite Abteilung bei Immanuel weit kürzer als die erste und zum größten Teil durch die Reden der Verfasser biblischer Bücher ausgefüllt ist, die naturgemäß bei Dante keine Parallele haben. Nichtsdestoweniger fehlt es nicht an Ähnlichkeiten und sie sind nicht weniger interessant. Die hohe Leiter, welche zum Himmel führt (229 b), erinnert an Par. XXI.—XXII, obwohl vielleicht die gemeinsame Quelle beider Dichter in 1. Mos. 28, 12, zu suchen ist. Die Aufstellung und stufenweise Anordnung der Sitze der Seligen entspricht der himmlischen Rose in Dantes Empyreum (Par. XXX, 159 ff.). Die Grundauffassung Immanuels vom Paradies mit seinem hellen Licht, das dem Tageslicht siebenfach voraus ist, mit seiner ewigen unaussprechlichen Freude stimmt ganz überein mit Dantes Schilderung vom „Himmel reinsten Lichtes, ganz geistigen Lichtes, nur erfüllt von Liebe, von Wonne, die jeden Schmerz heilt" (Par. XXX, 39 ff.). Die Teilung der Seligen in zwei Gruppen, Juden und Nichtjuden — die letzteren nach einem Grundsatz des Talmuds ebenfalls zur ewigen Seligkeit zugelassen

— zeigt Ähnlichkeit mit den zwei Scharen bei Dante, denen, „die an die künftige Erscheinung Christi glauben" und „denen, die auf den Christus blickten, der erschienen" (Par. XXXII, 24 ff.). Auch daß einige Sitze für noch lebende Menschen freigehalten werden (230 bf., 233 bff.), entspricht Gedanken Dantes (Par. XXX, 133 ff., XXXI, 22 f.).

Von Einzelheiten greifen wir heraus, daß unter den biblischen Gestalten wie bei Dante (IX, 116) auch bei Immanuel Rahab in den Himmel aufgenommen ist (229 b). Immanuel begegnet im Paradies seinen Angehörigen (230 a), wie Dante Cacciaguida. Wie Dante geblendet wird von dem lebhaften Glanz in den Augen Beatrices (Par. IV, 138 ff. u. ö.), so vermag auch Immanuel das strahlende Gesicht Moses nicht zu ertragen (232 b); Moses empfängt den Dichter mit den Anfangsworten von Psalm 32: „Heil dem, dessen Schuld vergeben, dessen Sünde zugedeckt ist", genau so singt Mathilde im irdischen Paradies mit Anspielung auf Dante: „Heil denen, deren Sünden zugedeckt sind" (Purg. XXIX, 3). Daniels Ermahnung an Immanuel, das Geschaute zu Nutz und Frommen der Menschheit niederzuschreiben, steht in interessanter Parallele zum Schluß des Gesangs des „Paradieses", wie eine Vergleichung ergibt.

Immanuel 234 b.	**Par. XVII, 128 ff.**
„All das wurde Dir durch den Willen Gottes gezeigt, einzig damit die Sterblichen das Schicksal kennen lernen, das sie erwartet; so behalte denn achtsam das Gedenken aller der Dinge, die du geschaut hast, und schreib sie nieder zum Gedächtnis, damit auch die künftigen Geschlechter von ihnen Kenntnis erhalten. Und nun solange dein irdisches Leben dauert, verkünde laut und mache deinen Zeitgenossen bekannt, was deine Augen gesehen und deine Ohren gehört haben."	„Mach offenbar, was alles du geschaut, . . . denn wär' auch widerlich beim ersten Kosten Das, was du sagst, so wird es, wenn verdauet, Doch lebenskräft'ge Nahrung hinterlassen. . . . Drum wurden wir gezeigt in diesen Kreisen, Auf jenem Berg und in dem Schmerzentale, Die Seelen nur, die durch den Ruf bekannt schon."

Wir sehen also, daß Immanuel Dantes Vorbild nicht nur in der Grundanschauung, sondern in der gesamten

Ausführung seiner künstlerischen Idee und in zahlreichen Einzelheiten gefolgt ist. Beachtet man all die zahlreichen und vielfachen Parallelen, welche unsere Vergleichung aufgezeigt hat, so ergibt sich deutlich, daß es Immanuels Absicht war, die hebräische Literatur um eine Dichtung zu bereichern, die in außerordentlich verkleinertem Maßstabe eine Vorstellung von Dantes Werk zu geben vermochte, etwas, was neben der „Göttlichen Komödie" stehen konnte, wie sein oberflächliches und leichtbeschwingtes Genie neben dem erhabenen Genius Dantes stand. Ich glaube nicht, daß man ihm die törichte Anmaßung eines Wetteifers mit Dante zuschreiben darf, daß er meinte, ein Werk schaffen zu können, das der „Göttlichen Komödie" sich würdig vergleichen könnte. Er war viel zu klug, um nicht zu empfinden, daß er einer solchen Aufgabe nicht gewachsen war und daß seine geringe Ausdauer niemals zu jener geistigen Anstrengung fähig war, die zur Abfassung eines groß angelegten Kunstwerks wie die „Göttliche Komödie" nötig ist. Eine kleine, leichte und kurze Dichtung, die man in wenigen Tagen in einem Zuge hinwerfen konnte, wo in den Hauptzügen der wesentliche Inhalt der „Göttlichen Komödie" zusammengefaßt, die Idee oberflächlich berührt und nicht geistig tief durchdacht war — das ist's, was Immanuel zu bieten vorhatte und was er wirklich geboten hat.

III.

Die Abhängigkeit Immanuels von Dante beschränkt sich nicht auf die Vision vom Jenseits, sondern ist auch in andern Teilen von Immanuels Diwan durchaus deutlich. Von einem Ende zum andern, mitten in den Versen oder in der gereimten Prosa von streng orientalischer Anlage und Durchführung, bemerkt man hie und da Stellen oder ganze Dichtungen, die zwar in hebräischer Gewandung vorliegen, aber ihrem Inhalt nach rein italienisch sind. Unter den italienischen Vorbildern, besonders für die Liebeslieder, die in den „Mechabberoth" eine so bedeutende Stelle einnehmen, gebührt Dante einer der ersten Plätze, wenn nicht

überhaupt der erste Platz. In seinen Liebesliedern folgt Immanuel in der Regel der überlieferten Rhetorik seiner spanischen Vorgänger, er singt von einer leichten sorglosen Liebe, die sehr rasch entbrennt und noch rascher verlöscht, die sich über den Bereich der Sinnlichkeit wenig erhebt. Mitunter aber hat er Verse ganz anderen Klanges, in denen die Liebe idealisiert, die geliebte Frau nicht als irdisches Wesen, sondern als ein Engel Gottes dargestellt ist und der Dichter sich zu jener geistigen Auffassung erhebt, die ganz besonders für die Schule des „dolce stil nuovo", zu der Dante gehört, charakteristisch ist. Immanuel hat sich ihre Begriffe und ihren Wortschatz angeeignet und wörtlich aus dem Italienischen ins Hebräische übertragen. Das geschieht in erster Reihe in seinen Sonetten, eine metrische Kunstform, die Immanuel als erster in die hebräische Literatur eingeführt hat und die bei ihm in ebenso hybrider Form auftritt wie der in ihr dargelegte Inhalt. Er verwendet nämlich vierzehn Verse, die nach der arabisch-hebräischen Metrik gebildet sind, in einem Metrum, dessen Harmonie auf den italienischen Elfsilber zugeschnitten ist, und verbindet sie durch den Reim in zwei Strophen zu vier und zwei zu drei Zeilen gemäß der Weise des italienischen Sonetts; er stellt auf diesem Wege ein Ganzes her, das in seiner metrischen Einheit, dem Vers, hebräisch ist, aber in der Verbindung der einzelnen Einheiten zum Ganzen italienisch bleibt. Genau so ist seine Dichtung in der Sprache hebräisch, aber in den Gedanken und der Ausdrucksweise italienisch.

Die italienischen Dichter des „dolce stil nuovo" pflegen, wie oben erwähnt, die Liebe mit einem mystischen Schleier des Idealen zu umhüllen, sie stellen das geliebte Weib als Engel, als himmlische Schöpfung, als ein übermenschliches Werk Gottes dar. Erinnern wir uns beispielsweise an Dantes Worte: „Es scheint, daß sie vom Himmel zur Erde herabgestiegen ist, um Wunder aufzuzeigen" (Vita nova, XXVI) oder an Cino da Pistoias: „Wie konnte von menschlicher Natur der Welt eine so schöne Schöpfung erstehn, wie Ihr seid? Ihr macht mich

staunen, und wenn ich eure Schönheit betrachte, sage ich: dies ist keine irdische Kreatur, Gott sandte sie vom Himmel, so neuartig ist sie" (Son. Gli occhi vostri gentili), oder an die Verse desselben Dichters: „Dazu gab euch [Gott] Schönheit, damit ihr seine Allmacht offenbart" (Lied Sí mi costringe amore). Aehnliches findet sich auch bei andern gleichzeitigen italienischen Lyrikern. Genau so drückt sich nun Immanuel in seinen Sonetten bisweilen aus. In einem der zweiten Makame (S. 17) entwickelt er den Gedanken, daß seine Geliebte nicht eine Frau ist wie alle anderen, sondern ein höheres Wesen, ein Engel; „die andern Frauen wurden aus der Erde geschaffen", ihre Schöpfung hingegen fand zusammen mit den himmlischen Scharen und den erhabenen Engeln statt[28]), „sie ist eine Gottesschrift" (vgl. 2 Mos. 32,16); „ihr Körper ist nicht aus dem Stoff gemacht, aus dem die irdischen Frauen gebildet sind, ihre Hoheit übersteigt den menschlichen Geist". Aehnliche Gedanken entwickelt ein anderes Sonett in der dritten Makame (S. 21 f.), in der er sich an den Engel wendet, dessen Gebiet die Bildung der menschlichen Leiber ist, und ihn rühmt, daß er solche Schönheit geschaffen hat, „ein Heiligtum Gottes". „Wie sind die himmlischen Scharen weise gewesen, als sie Dich beauftragten unter uns ein Abbild ihrer Majestät erstehen zu lassen[29]); nur dann können wir uns eine Vorstellung von ihrer Herrlichkeit machen, uns dazu erheben, den himmlischen Glanz zu schauen, wenn unser Blick auf diese Schönheit fällt."

Auf diese Weise erhebt er die Geliebte zum Ideal. Selbstredend verherrlicht er sie als ein Werkzeug der Erlösung, betrachtet er ihren Anblick als geeignet, auf ihn und auf die andern eine heilsame Wirkung auszuüben; sie erreicht, um mit den Worten Dantes zu sprechen, daß „wer sie lange ansehen kann, entweder edelmütig wird oder stirbt," und daß alles, „was sie ersehnt, sich vornehm gestaltet." Fast in derselben Weise erzählt

---

[28]) Die Handschriften haben vs. 5 jaza'u statt jeze or.

[29]) Zu lesen la amîd statt la amōd.

uns Immanuel in einem Sonett (I S. 11), daß er nur kraft der Tugend seiner Geliebten — übrigens diesmal seine Gattin — sich zu jenem hohen Grade der Weisheit und dichterischen Fertigkeit hat erheben können. Anstelle der Ritterlichkeit und des Edelmuts, die die italienischen Dichter verherrlichen, finden wir hier Wissen und Kunst gepriesen, aber der Gedanke ist im Grunde genommen derselbe. Ein anderer recht interessanter Vergleich läßt sich zwischen der Stelle, wo Immanuel die erste Begegnung mit seiner Geliebten erwähnt (III S. 19) und einigen Stellen in Dantes „Vita Nova" herstellen. Beide schildern ähnliche Situationen. Immanuel sieht seine Geliebte am Eingang der Synagoge, wie Dante Beatrice innerhalb der Kirche findet — selbstredend kann der jüdische Dichter infolge der Trennung der Geschlechter sein Weib nicht innerhalb der Synagoge finden; sie findet sich wie Beatrice mitten unter einer Schar junger Frauen. Vom ersten Anblick an fühlt der Dichter eine unsagbare Erregung und ruft aus: „Gepriesen sei der Herr, der dich über Saphire gegründet hat", ganz so wie Dante erzählt, daß, wer Beatrice sah, in den Ruf ausbrach: „Gepriesen sei der Herr, der solche Wunder wirken kann!" Da sie Immanuel in solcher Erregung sieht, verspottet ihn das junge Weib, wie es Beatrice in der „Vita Nova" tut; Immanuel redet ihr wie Dante zu Herzen und verfaßt, wie Dante, um seinen Empfindungen Ausdruck zu geben, bewegte Verse.[30])

Aber weiter, es gibt ein Sonett bei Immanuel, in dem wir nicht mehr nur gewisse Anlehnungen allgemeiner Art an irgend eine Dichterschule, sondern eine glatte Entlehnung aus einem bestimmten Gedicht Dantes wiederfinden können, fast möchte ich sagen, es ist die Übersetzung von drei Versen aus Dante in eine hebräische Terzine. Die junge Geliebte des Dichters ist gestorben und er drückt seinen Schmerz in einem Sonett aus (S. 27); abgesehen von Ähnlichkeiten mit Dantes Klagelied auf den Tod

---

[30]) Vgl. Modona, Vita e opere di Immanuele Romano, Florenz 1904, S. 157.

Beatricens (V. N. XXIII), wie den äußern Zeichen der allgemeinen Trauer um den Tod jener Frau, die schließlich auf eine gemeinsame biblische Quelle zurückgehen könnten, berührt er sich ganz auffallend mit Dantes Vorbild in der ersten Terzine: „O mein Stern! Um deinetwillen sehne ich den Tod herbei: wie süß ist er, der dir so nahe gekommen ist! Wie ausgezeichnet ist der Tod, da er meinem Sterne sich vereint hat". Fraglos ist dieses Lied von Dante inspiriert, wenn nicht gar übersetzt: „O Tod, wie süß erscheinst du mir; wie ausgezeichnet mußt du jetzt sein, da du meiner Frau dich vereint hast".

Genau derselbe Gedanke findet sich dann, nur nach dem Stile der hebräischen Meliza breit ausgeführt, in einer ausgedehnten Elegie in gereimter Prosa (XXIV, S. 190 b), die Immanuel auf den Tod einer ihm bekannten jungen Sara verfaßte. Greifen wir hier die Stellen heraus, die für unsern Vergleich besondere Beachtung verdienen: „Bisher war der Tod von allen verachtet und gehaßt; jetzt aber, seitdem er Sara nahegekommen ist, wurde er ersehnt und allgemein beliebt. . .Besser ist's mit Sara im Tode, als ohne sie im Leben zu stehen". — Der Tod, so fährt Immanuel fort, meinte Sara zu erniedrigen, in Wirklichkeit hat sie ihn erhoben; die Engel tragen ihre Seele in den Himmel. Ebenso singt Dante auf den Tod Beatrices: „Die Engel, welche nach dem Himmel oben zurückkehrten und eine Wolke vor sich her hatten", und ein andermal „Mir scheint's, daß der Himmel sich öffnet und Gottes Engel herniedersteigen, um jene heilige Seele nach oben zu tragen, zu deren Ehren dort im Himmel Lieder angestimmt werden"

Sollten immer noch Zweifel über die Abhängigkeit Immanuels von Dante und der zeitgenössischen italienischen Literatur bestehen, so braucht man nur auf ein Gedicht in der 9. Makame zu verweisen (74 ff.), in welcher die Entlehnung aus dem Italienischen vom Dichter selbst angegeben ist. Er erzählt uns, daß sein „Fürst", höchstwahrscheinlich ein reicher Mann, bei dessen Kindern er Hauslehrer war, eines Tages seine Aufmerksamkeit auf eine „christliche" Dichtung lenkt, in der alle Gewerbe,

Länder, Kronen, Sprachen und Wissenschaften besungen sind, und den Wunsch ausdrückt, Ähnliches in hebräischer Sprache zu lesen, worauf der Dichter ihm vor Tagesende eine solche Dichtung verspricht und auch liefert. Auf diese Weise entstand eine ganz seltsam bunte Aufzählung der verschiedensten Künste und Fertigkeiten, die der Dichter sich in allen Gebieten menschlicher Tätigkeit zuschreibt; eine rechte innere Ordnung ist nicht wiederzufinden, er läßt sich von den Reimen und gewissen Gedankenverbindungen leiten, das Gedicht übt aber durch seine bewundernswert lebhafte Phantasie, durch verteufelten und unerbittlichen Witz einen außerordentlichen Reiz aus.

Das „christliche" Musterbild dieser Dichtung hat man überall in der Welt gesucht, sogar im Tezaur des Provenzalen Peire de Corbiac, aber sicher mit Unrecht.[31]) Der Provenzale bemühte, sich eine ernstgemeinte Dichtung mit enzyklopädischer Verarbeitung aller Wissenschaften zu liefern, während es Immanuel nur auf Scherz, nur auf einen Lacherfolg beim Leser der so seltsamen Vielseitigkeit ankommt. Dies ist aber der Charakter einer andern mittelalterlichen Literaturgattung, des „Selbstlobs", und ich glaube bestimmt nicht fehlzugehen, wenn ich als Musterbild Immanuels eine jener Dichtungen in italienischer Sprache vermute, die zuerst von Pio Rajna unter dem Titel „Serventese del maestro di tutte l'arti"[32]) und dann in andern Redaktionen veröffentlicht wurde. Es ist genau dieselbe Sache, die wir bei Immanuel finden, das Eigenlob, allerlei ganz seltsame Dinge, die dem phantasievollen Verfasser gerade durch den Kopf schießen, zu kennen und leisten zu können. Auch die metrische Form, die Immanuel hier in die hebräische Poesie einführt, stimmt mit der dieses „Serventese" überein. Auch hier scheint übrigens Immanuel seinem Gedicht den Stempel

[31]) Sacerdote, The ninth Mehabbereth of Emanuele da Roma and the Tresor of Peire de Corbiac, London 1895 (SA. aus JQR); vgl. Steinschneider Letteratura italiana dei Giudei in Buonaroti, 1876, S. 85, u. Güdemanns **Gesch. des Erziehungswesens** u. s. w. II, S. 130 Anm. 1.

[32]) Zeitschr. f. romanische Philologie V, S. 1 ff.

der Nachahmung aufgedrückt zu haben, denn am Ende setzt er genau wie der italienische Dichter seinen Namen hin. Es wird nicht unangebracht sein, eine Probe aus beiden Dichtungen nebeneinander zu stellen:

Immanuel, Strophe 7 und 41	**Serventese ed. Rajna, Strophe 2,3**
Ich bin Weber, ich bin Schneider, Ich bin Maurer, ich bin Gräber, Ich bin Wäger, ich bin Zähler, Und über Narren lache ich. Ich bin Kenner der Masora Und der Künste des Barbierens, Mach die Lad' und ihren Deckel, Kann Schilde machen und auch Tartschen.	Ich verstehe wohl Ritter sein Und auch Knappe und Schildhalter, Als Händler auf Messen gehen, Bin Wechsler und Wucherer, Und versteh auch zu denken. Ich versteh, zu streiten und Advokat sein, Kleriker sein und auch zu singen, Physik weiß ich und auch Heilkunst Und versteh mich auf Spott und Gaukelei, Auch bin ich ein guter Schneider.

Durch das ausdrückliche Geständnis des Verfassers, das wir zufällig nachprüfen können, gelingt es uns, das „christliche" Gedicht wiederzufinden, das ihn angeregt hat, und wir gewinnen so den endgültigen Beweis für das, was als Ergebnis unserer Forschungen auch sonst sicher war, daß Immanuel, wie er häufig Begriffe und Ausdrücke, die der hebräischen Poesie eigentümlich sind, in italienischen Versen widergibt, so auch in seinen hebräischen Dichtungen sehr häufig Gedanken und Vorstellungen ausdrückt, die der italienischen Poesie zugehören.

So sehen wir, wie die „Göttliche Komödie" einerseits, die Liebeslyrik Dantes und anderer gleichzeitiger Dichter, wie auch weniger wichtige italienische Dichtungen, andererseits auf Immanuels Kunst einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt haben. Dieser Dichter bietet uns ein höchst bemerkenswertes Beispiel einer ebenso interessanten wie für die Kultur der Juden Italiens gegen Ende des Mittelalters und während der Renaissance bezeichnenden Erscheinung, daß so verschiedenartige Kulturelemente, wie das angenommene italienische und das ererbte jüdische, friedlich nebeneinander gehen und für lange Zeit miteinander sich vereinigen, ohne sich etwas zu nehmen. Im Gegenteil, sie ergänzen sich ständig zu einer schönen und bewundernswerten Harmonie.

Adolf Jellinek

nach seiner geistigen und wissenschaftlichen Bedeutung.

Von **Philipp Bloch.**

„Blumen sind an jedem Weg zu finden,
Doch nicht jeder weiß den Kranz zu winden."

Unter den führenden Geistern der jüdischen Theologie, welche in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die in der ersten Hälfte desselben Jahrhunderts begründete Wissenschaft des Judentums weiter auszubilden und auszubauen bestrebt waren, tritt als ein besonders markanter und interessanter Charakterkopf Adolf Jellinek, der Prediger von Wien, hervor. Schon seine äußere Erscheinung, obschon sie nicht gerade einem Schönheitsideal entsprach, machte einen ungewöhnlichen, bedeutenden Eindruck; wenigstens hatte der Schreiber der vorliegenden Skizze gleich beim ersten Anblick einen solchen Eindruck empfangen, als er im Sommer 1865 bei einer Studienfahrt nach Wien dem berühmten Kanzelredner seine Aufwartung machte.

Ein verhältnismäßig großer Kopf ruhte auf einer mittelgroßen Figur und zeigte ein volles, rundes, fast bartloses Gesicht,[1]) das geradezu an den Beethovenschen Gesichtstypus erinnerte; ein träumerisches, dabei lebensheiteres Augenpaar forschte dem Beschauer entgegen und wurde durch eine hervortretende, kräftige Stirn gekrönt,

---

[1]) Er hat bis zuletzt große Sorgfalt auf seine äußere Erscheinung verwandt.

welche von einem reichen, welligen Haarwuchs scharf umrahmt, von allerlei feinen Furchen durchzogen war, sodaß man fast zu einer Metoposkopie herausgefordert schien. In der Unterhaltung erwies sich Jellinek lebhaft, anregend und fesselnd. Sein merkwürdiges, treues und sauberes Gedächtnis erregte Verwunderung, er sprühte von biblischen und talmudischen Anspielungen, von derartigen Wortspielen und Geistesblitzen. Er führte fast ausschließlich das Wort, das man ihm auch gern darum überließ, weil er schon damals schwerhörig war und doch diesen Mangel einen Fremden nicht merken lassen wollte. Viel sprach er von dem, was er auf der Kanzel leiste, wie er von da aus seine Stimme, vielleicht als der einzige in Wien, gegen Reaktion, Unduldsamkeit und klerikalen Judenhaß erhebe, daß er wohl niemals, wenn nicht unvorhergesehene Zufälligkeiten ihn dazu zwängen, unvorbereitet vor das Publikum trete und daß er gewöhnlich für die Vorbereitung auf eine Sabbathpredigt drei Tage verwende. Gegen die Breslauer Theologenschule war er von Vorurteilen nicht ganz frei, vielleicht weil sie sich, nach seiner Anschauung, zu stark der konservativen Richtung zuneigte, wahrscheinlich aber, weil sie zwar seine homiletische Virtuosität anerkannte, seine wissenschaftlichen Arbeiten hingegen nicht genügend würdigte. Überhaupt schien es, als hätte er gegen die jüdischen Gelehrten Deutschlands und auch Galiziens manches auf dem Herzen, als ob sie seinen literarischen Verdiensten nicht die — wie er glaubte — gebührende Gerechtigkeit widerfahren ließen. Sein Temperament war auf Anerkennung und Beifall eingestellt, er gehörte eben zu dem genus irritabile vatum und hat es daher schwer empfunden, daß man seiner wissenschaftlichen Bedeutung nicht die gleiche Anerkennung zollte, wie sie in reichem Maße seiner Kanzelberedsamkeit zuteil wurde. Die spezifischen Talmudisten insonders, welche damals nur flügellahme Epigonen der talmudischen Heroen einer verblaßten Vergangenheit waren, wollten kein anderes Wissen gelten lassen, als das talmudisch-halachische, nach dialektischem Zuschnitt aufgeputzt. In Wirklichkeit jedoch macht man sich keiner Über-

treibung schuldig, wenn man behauptet, daß jede Predigt Jellineks eine wissenschaftliche Leistung ist, noch mehr — eine künstlerische Leistung, ein dichterisches Gebilde aus agadischer Phantasie geboren, vom Duft des Libanon umhaucht, das Himmelslicht des Sinai in einzelne Strahlen hell und klar zerlegend. Bei der Betrachtung der hervorragenden großen Synagogenprediger aus dem vorigen Jahrhundert taucht unwillkürlich zuweilen die Vorstellung von einer Seelenwanderung auf, als seien Seelenfunken der alten Midraschlehrer aus der Zeit des klassischen Talmudismus auf neuzeitliche Persönlichkeiten übergesprungen und hätten deren Geist befruchtet, um auf der jüdischen Kanzel Deutschlands die deutsche Methodik und den orientalischen Märchenzauber und das rabbinische Ingenium mit einander zu verschmelzen, um dem Genius des Midrasch, der von den Einen mit ihrer Liebe und von den Anderen mit ihrem Haß gequält und mißhandelt ward, zu seinem dichterischen und exegetischen Recht zu verhelfen. Solcher Auserwählten giebt es freilich nur wenige, aber in ihre Reihe gehört unstreitig Jellinek, ja er muß sogar als Erster obenan in dieser Reihe gestellt werden, der noch heute von keinem anderen übertroffen worden ist und unvergleichlich dasteht.

1.

Adolf Jellinek war ein Meister der literarischen Kleinkunst.[1]) Eine gewandte und gewählte Sprache, eine feine Schattierung der Ausdrucksweise, plastische Entwicklung

[1]) Zur Orientierung mögen folgende biographische Notizen genügen. Jellinek ist geboren am 26. Juni 1821 in Drzaslowitz, einem Dorfe in Mähren, nahe bei Ungar. Brod. In seiner Jugend erhielt er eine talmudische Ausbildung, ging dann, um sich fortzubilden, nach Prag und von da nach Leipzig. Als sich zu Leipzig eine jüdische Gemeinde zu bilden begann, wurde er im Februar 1848 als Religionslehrer mit einem Jahresgehalt von 100 Talern angestellt, im März 1850 übernahm er zugleich die Predigerstelle, wurde vom Elementarunterricht an seiner Religionsschule befreit und sein Gehalt ward auf 450 Taler erhöht. Im November 1856 wird er nach Wien als Prediger berufen, tritt aber sein Amt dort erst im Oktober 1857 an. In Wien ist er am 29. Dezember 1893 gestorben.

des Gedankens durch Häufung der Worte und Redewendungen, ein streng logischer Zusammenhang, eine durchsichtige Klarheit, ein scharf bestimmtes Ziel sind Vorzüge, welche schon in seinen journalistischen und feuilletonistischen Aufsätzen sich angenehm geltend machen und nun gar den Predigten mit ihren rhetorischen Mitteln Glanz und Kraft und Spannung verleihen. Zu solchen Mitteln verwendet er treffende Gleichnisse oder geschichtliche Belege und Anknüpfungen, welche stets genau und zuverlässig wiedergegeben werden; gar nicht selten läßt er je nach Gelegenheit und Umständen einen scharfen oder zarten, immer aber leicht verständlichen Sarkasmus spielen. Dazu kommen, um Wirkung und Eindringlichkeit zu verstärken, Anspielungen auf Bibel und Talmud noch hinzu, welche ganz ungesucht und selbstverständlich wie rythmische Untertöne hineinklingen und erst hinterdrein als originell aufgefaßte Zitate erkannt werden oder als feinsinnige Deutungen grotesker Märlein und Sprüche sich geben. Form und Inhalt stehen in gleicher Weise auf der Höhe der modernen Stilforderung und des alten Midraschgeistes, beides ergänzt einander und erklärt sich gegenseitig, so daß durch die erstere erst das wirkliche Verständnis des letzteren, namentlich dem Leser, aufgeht. Darauf beruht der unvergängliche Reiz der Jellinekschen Homilien und das sichert ihnen für immer einen klassischen Wert. Wer diese Reden nur einigermaßen aufmerksam liest, hat das wohltuende Gefühl, als würde ihm ein smaragdgrüner Römer kredenzt, der mit leuchtenden Rosetten besät, in zartem Farbenwechsel schimmert und flimmert, aus dem ihm der perlende und prickelnde Würzwein der Torah entgegen duftet. Es sei beispielsweise auf eine Predigt am Wochenfest 1861[1]) hingewiesen, „Ruth" betitelt. Sie schildert zunächst in lebhaften, glühenden Farben die hohe kulturgeschichtliche Bedeutung des Festes und geht dann zu der allgemein bekannten Frage über, warum an einem solchen Feste ein Idyll wie „Ruth" zu lesen empfohlen wird. Darauf erfolgt die Antwort:

[1]) „Predigten", Erster Teil (Wien, 1862), S. 3.

„Das Buch Ruth ist ein uraltes Denkmal jüdischer Duldsamkeit, jüdischer Liebe und Treue", und dieses Thema wird in einer stimmungsvollen, gedankenreichen, erbaulichen und fesselnden Weise begründet und ausgeführt. Ein anderes Beispiel hierfür ist die Predigt „Israels kleine Bibel" (Sabbat Emor 1861)[1] Der Redner erklärt einleitend, daß man in kritischer Zeit, in schweren Tagen darauf bedacht war, eine religiöse Losung auszugeben, d. h. einen biblischen Spruch ins Volk zu werfen, der Israel die Richtung weisen sollte, in der sich sein Glauben und Handeln hauptsächlich bewegen und sammeln sollte, gleichsam eine „Bibel im Kleinen", und daß auch wir für unsere Gegenwart eines derartigen Spruches bedürfen, als welchen er den Vers empfiehlt: „Entweihet nicht meinen heiligen Namen; geheiligt will ich werden unter den Söhnen Israels". (3. B. M. 22, 32). Entweihet nicht den Namen Gottes: חלול השם; heiligt den Namen Gottes קדוש השם ist für die Gegenwart „die Bibel im Kleinen". Die Ausführung gibt eine Geschichte dieser kleinen Bibel und entwickelt dann „ihre Bedeutung für die Gegenwart und für die nächste Zukunft." Man vergleiche mit der eben geschilderten Predigt die Homilie „Die Canaaniter und Phereſiter wohnten im Lande" (Sabbat Lech Lecha 1864)[2], welche überaus geistvoll und belehrend „auf die Rücksichten aufmerksam macht, welche die Zerstreuung unter verschiedenen Völkern uns auferlegt." Als eine der schönsten, eindrucksvollsten Kanzelreden, weil aus der Tiefe der Volksseele hervorquellend, muß die Predigt zum Versöhnungsfest 1863[3]) herausgehoben werden. Schon das Stichwort des Textes: „Die beiden Lose" (3. B. M. 16,8) wirkt wie ein Posaunenton und rüttelt die Gemüter und ihre Wißbegierde auf, zu hören, welche Vorwürfe daraufhin das Haus Jakobs treffen sollen. Der Redner führt die Hörer auf den Höhepunkt des Tempelkultus. Scharen

---

[1]) A. a. O. S. 227.

[2]) Predigten. Dritter Teil (Wien 1866), S. 241. — [3]) A. a. O. S. 258.

von Andächtigen füllen die Vorhöfe, die Arkaden, die Gallerien und lauschen in lautloser Stille auf jedes Wort, jede Bewegung der heiligen Handlung, die sich als ein symbolisches Drama auf der obersten Tempelterrasse vollzieht. Der Hohepriester hat eben das Sündenbekenntnis für den Priesterstamm abgelegt und schreitet nun nach Osten zum Volksopfer. Hier stehen zwei Opfertiere von gleichem Wuchs, von gleicher Farbe, von gleichem Wert, aber von entgegengesetzter Bestimmung. Der Hohepriester tritt zwischen sie und zieht aus einer Urne zwei Lose; das mit der rechten Hand gezogene legt er auf das ihm rechts stehende Tier, das mit der Linken gezogene auf das links stehende Tier. Auf dem einen las man: „la-Adonai“ (für Gott, den Ewigen) und auf dem andern: „la Asasel“ (für das Dunkle, Böse). In Asasel findet der Redner mit dem Recht des Midrasch die Gestalt des dem späteren Judentum so vertraut gewordenen Jezer hará, des Triebs zum Bösen, symbolisiert. In des Menschen eigener Brust „da ruht etwas, was zu Adonai, und etwas, was zu Asasel dich hinzieht, der Trieb zum Guten wie zum Bösen, oder wie die Alten sich ausdrücken, der Jezer tow und der Jezer hará; beide sind anfangs ganz einander gleich, erscheinen in derselben Gestalt, reden dieselbe Sprache usw.“ Nun setzt das Thema der Predigt ein, mit einem Spruch aus den Pirke Aboth, Kap. II. „Kurz ist der Tag, groß die Arbeit, träge die Arbeiter, reich der Lohn.“ So spricht der gute Geist, der Jezer tow, und ebenso der böse Geist, der Jezer hará; jedoch in den Folgerungen, die daraus zu ziehen sind, schlagen sie entgegengesetzte Wege ein. Der Jezer hará spricht: Kurz ist das Leben, darum genieße es. Dagegen der gute Geist: Darum wende jede Stunde für Gott an; der Jezer hará behauptet: Groß ist die Arbeit, darum kannst du sie nicht vollbringen, der gute Geist dagegen: Versuche es mit Gott, er wird dich stärken; der Jezer hará weist dich auf die Arbeiter hin: Die Arbeiter sind träge, willst du es anders halten? Der gute Geist dagegen: gerade darum ist um so dringender deine von Gott dir gegebene Pflicht, daß du arbeitest; der Jezer

hará verspricht: reich ist der Lohn, denn die Erdenwelt kann dir viele Freuden bieten, dagegen der gute Geist: Reich ist nur der Lohn, den im Frieden der Seele erst die Zukunft, das Ziel dir bringen kann. Hierauf folgt die Ausführung jedes einzelnen Satzes in Rede und Gegenrede, wobei der böse Geist seine These eingehend begründet und der gute Geist ihn zu widerlegen, und den Menschen auf seine Seite zu ziehen sucht.[1]) Abgeschlossen werden diese Ausführungen in der Abendpredigt zu Neïlah, welche den Schluß jenes thematischen Spruches aus den Pirke Aboth II sich zum Vorwurf nimmt: „Und der Hausherr drängt.“ Wie ein prächtiges Feuerwerk mutet diese Abendpredigt an; farbige Raketen lassen ferne dunkle Punkte des Himmels in hellem Licht erstrahlen, zuletzt steigt eine hohe Leuchtkugel auf, aus welcher alle Strahlen des scheidenden Festes noch einmal hervorbrechen. Der Versöhnungstag will die menschliche Widerstandskraft gegen den bösen Trieb stärken. Man ahnt den Sieg des Guten, jedenfalls wird nachdrücklich daran gemahnt, ihm zum Sieg zu verhelfen.

Wenn man von der genußvollen, hinreißenden, faszinierenden Wirkung der überaus zahlreichen Predigten Jellineks auch nur annähernd einen richtigen Begriff geben wollte, so müßte man eine solche in ihrer Ganzheit vorführen.[2]) Da hier davon abgesehen werden muß, so sei nur noch auf die Homilien hingewiesen, in denen die biblischen Gestalten von Völkern und Personen, wie Amalek, Edom, Mizrajim, Pharao, Bileam, Haman usw. im Sinne der Aggada als Typen hingestellt und die aggadischen Aussprüche so natürlich und geschickt anein-

---

[1]) Für praktische Theologen hat diese Rede noch ein besonderes Interesse dadurch, daß man diese Behandlungsweise auf manche andere Sprüche der Pirke Aboth anwenden kann. Wenn der Name des Autors hierbei genannt wird, ist es kein Plagiat, sondern ein Zitat, allenfalls eine Imitation.

[2]) „Lichtstrahlen aus den Reden Dr. Ad. Jellinets“ von Ad. Kurrein (Wien 1891) geben wohl schöne Gedanken und Kraftstellen aus seinen Predigten wieder, aber eine Vorstellung von der Technik und dem Aufbau dieser Predigten und von der Verwendung der Aggadoth wird dadurch nicht gewonnen.

ander zusammengefügt werden, daß aus ihrem Mosaik ein Zauberspiegel ersteht, aus dem zeitgenössische Völker, Parteien und Persönlichkeiten unverkennbar herausschauen, ohne daß irgend ein Name genannt wird.

Der Grundton, auf den alle Homilien des Wiener Kanzelredners mehr oder weniger gestimmt sind, ist die Apologie des Judentums, maßvoll in der Polemik, vornehm in der Haltung, von einer reichen und reifen Gelehrsamkeit getragen. Wer sich in der jüdischen Apologetik unterrichten will, gleichviel ob gelehrt oder ungelehrt, findet in ihnen, allerdings vielfach verstreut, nicht nur das Quellenmaterial, das er leicht hier sammeln kann, sondern auch eine ausreichende Erklärung und meist, wo es not tut, eine geistvolle Deutung.

Die Tendenz, von der Jellinek in seiner Predigtweise sich leiten läßt, geht auf Belehrung aus, Belehrung über das Wesen des Judentums, über seine herrschenden Ideen, über seine Geschichte. Er suchte durch das Medium des belehrenden Wortes auf das Gemüt zu wirken und verstand es, durch seine ebenso lehrsamen, wie anziehenden Darlegungen, Herz und Seele seiner Hörer zu ergreifen, der von Zeit oder Gelegenheit gegebenen Stimmung zu entsprechen und dadurch die erschütternde und erhebende Auslösung der Gefühle, wenn man so sagen darf, eine Katharsis des inneren Menschen herbeizuführen. Darauf beruht eben der bleibende Wert seiner sämtlichen Predigten, daß es im Grunde populäre Vorträge sind, in denen ein Meister des Wortes und eine Leuchte der jüdischen Wissenschaft die rednerischen Freiheiten der Kanzelrede zu einer lichtvollen und anschaulichen Darstellung der jüdischen Weltanschauung benutzt.[1]) Eine Sammlung seiner sämtlichen Predigten mit ihrem Reichtum an Gedanken und Stoffen würde in erster Reihe auch den erfahrenen Theologen zu gute kommen, ihnen neue Impulse und Bereicherungen bieten, besonders

---

[1]) Bewundernswert ist, daß er sich in den so zahlreichen Predigten niemals wiederholt, in Wort und Inhalt jeder einzelnen Rede stets neu und originell bleibt.

jungen Theologen die homiletischen Wege weisen und die trefflichen Musterbeispiele bieten, nach denen sie sich bilden können. Sie könnte auch dem Laienpublikum als eine überaus anziehende und anregende und belehrende Lektüre empfohlen werden, um unsere Gegenwart, wo die Kenntnis des früheren Judentums so sehr geschwunden ist, über die rabbinischen Grundanschauungen, Glaubenssätze und Sittenlehren zu orientieren. Geschickt geordnet, würde diese Predigtsammlung dem Volk und namentlich dem gebildeten Teil zur erbaulichen Postille dienen können und für die Gegenwart das bedeuten, was dem jüdischen Mittelalter der מנורת המאור „der Leuchter mit dem Licht"[1]) geleistet hat. Jellineks gedruckte Predigten werden immer seltener, darum wäre es eine Ehrenpflicht, welche nicht blos die österreichische Judenschaft, auf die er einen außerordentlichen Einfluß geübt hat, sondern auch die deutsche Judenschaft überhaupt dem Meister der deutschen Synagogenrede schuldet, auch seine nachgelassenen und verstreuten Reden zu sammeln und sie sämtlich durch eine billige Volksausgabe allgemein zugänglich zu machen.

2.

Wenn vorhin Jellinek als eine „Leuchte der jüdischen Wissenschaft" gerühmt wurde, so bedarf dies doch einer näheren Erklärung und muß auf das richtige Maß zurückgeführt werden. Er war dies eigentlich mehr in rezeptivem Sinne, als im schöpferischen Geist, d. h. er verfolgte ebenso aufmerksam wie verständnisvoll alle wichtigen Neuerscheinungen und pflegte an sie einzelne Bemerkungen und Aperçüs zu knüpfen, — er hat ferner zahlreiche handschriftliche Funde aus der dunklen Verborgenheit der Bibliotheken ans Licht gezogen und alte, fast verschollene Druckschriften der Öffentlichkeit wieder erschlossen, allerdings ohne die in solchen Fällen nötige Sorgfalt stets walten zu lassen.[2]) Er hat eben das

---

[1]) Der Titel ist frei, nicht wörtlich übersetzt.

[2]) Gerade durch diese Editionen hat er sich die theologisch strebsame Jugend zu Dank verpflichtet. Er hat den Druck von Haupt-

verdienstvolle, aber undankbare Geschäft auf sich genommen: „Scherben aufzuheben, unter denen Andere die Perle dann gefunden haben", wie eine talmudische Metapher derartiges ausdrückt. Es wird daher sehr schwer, seine unbestreitbaren wissenschaftlichen Verdienste nach Gebühr zu würdigen, und die Gefahr liegt nahe, seine Leistungen in dieser Hinsicht zu unterschätzen. Während er auf homiletischem Gebiet selbst Trivialitäten neuen, frischen Reiz einzuflößen wußte und Funken jener schöpferischen Originalität, welche man mit dem undefinierbaren, vieldeutigen Begriff „Genie" bezeichnet, aus seinen Predigten allenthalben hervorsprühen, verläßt ihn bei wissenschaftlichen Darbietungen diese hohe Himmelsgabe, selbst bei solchen, welche man noch heute als bedeutsam gelten lassen muß; in seinen gelehrten Arbeiten, namentlich in philosophischen und kritischen Abhandlungen, Vorreden und Einleitungen vermißt man Saft und Kraft, er kommt über gelehrte Einzelheiten, geistvolle Subtilitäten nicht hinaus. Es fehlt ihm an Konzentration, an der Geduld und Ausdauer, ohne welche kein echt wissenschaftliches Werk, selbst im kleinen, ausreifen kann.

Als sein bestes Buch, das aus dem Zug seiner geistigen Veranlagung hervorgegangen ist und daher noch heute als interessant und lesenswert empfohlen werden darf, verdient „Der jüdische Stamm" (Wien 1869) hervorgehoben zu werden. Trotz der philosophischen Aufmachung, mit der es sich einführt, enthält es wohl sehr schöne und treffende Gedanken über den Stammcharakter Judas, auch feinsinnige Deutungen von aggadischen Sprüchlein und Parabeln, aber es bietet nur

---

werken veranlaßt, ohne deren eigenen Besitz ein sorgfältiges Studium sehr erschwert wird, während durch den Neudruck ein Ankauf möglich wurde. So hat er den Neudruck von Saadiahs „Emunoth wedeoth" zum mindesten veranlaßt (Leipzig 1859), hat das „Milchamoth haschem" des Gersonides, trotz des Neudruckes ein noch heute seltenes Buch, wahrscheinlich selbst herausgegeben (Leipzig 1866); ebenso war er bei dem Druck der „Responsen und Briefe" des Maimonides (Leipzig 1859) beteiligt.

geistvolle und lehrreiche Plaudereien, nicht aber wissenschaftlich begründete oder gar philosophische Ausführungen. Dieser Schrift gegenüber fällt die Fortsetzung „Der jüdische Stamm in nichtjüdischen Sprichwörtern" (drei Serien) sehr ab; der Inhalt ist dürftig, der Verfasser beherrscht das Feld nicht, und entschädigt auch nicht durch Gedankenspiel.

Der wissenschaftliche Ruhmestitel, den er in der jüdischen Gelehrtenwelt erlangt und behauptet hat, ruht in seinen kabbalistischen Forschungen und Veröffentlichungen, welche allerdings auch meist kurzatmig gehalten, zuweilen kritischen Scharfblick vermissen lassen. Er debütierte auf diesem Spezialgebiet mit der Übersetzung eines französischen Werkes von A. Franck: „Die Kabbala oder die Religonsphilosophie der Hebräer" (Leipzig 1844), welches er mit schätzenswerten Berichtigungen und Zusätzen versah; aber in den Hauptfragen teilte er die Ansicht des Verfassers, daß die Kabbala uralt, wahrscheinlich aus dem Parsismus stamme, und daß der Sohar unmittelbar durch Schüler auf R. Simeon ben Jochaj zurückgehe. Infolge vertiefter Studien gab er diese Anschauung auf, und wahrscheinlich angeregt durch die in der Zeitschrift „Orient" (Jahrg. 1845) erfolgten kabbalistischen Veröffentlichungen aus dem Nachlaß des leider allzufrüh verstorbenen Landauer, lenkte er mit Nachdruck die Aufmerksamkeit auf einen Bericht des Historikers Abraham Zakuto über die Entstehung des Sohars, der in der ersten Druckausgabe des Jochasin, Konstantinopel 1566, zu lesen war, in den späteren Ausgaben, vielleicht auf Veranlassung des R. Mose Isserles, gestrichen wurde. In diesem Bericht erzählt Isaak von Akko, daß er Nachforschungen über die Herkunft des Sohar 1305 angestellt und zu diesem Zweck Mose ben Schemtob de Leon, der in Avila (Spanien) seinen Wohnsitz hatte, aufgesucht habe, da von dem genannten Mose de Leon zuerst der Sohar als ein Werk des R. Simeon ben Jochaj stückweise ausgegeben und vertrieben wurde. Inzwischen war Mose de Leon gestorben; da erklärten Frau und Tochter, an die man mit den größten Versprechungen herangetreten

war, daß kein Sohar vorhanden war und Mose de Leon alles aus eigenem Kopf herausgeschrieben habe. Jellinek weist nun in seiner Schrift „Moses ben Schem—tob de Leon und sein Verhältnis zum Sohar" (Leipzig 1851) nach, daß diese Erzählung keine bloße Klatschgeschichte sein könne, sondern daß der Sohar in seinen Gedanken und Ausdeutungen mit einer von Mose de Leon in Druck vorliegenden Schrift merkwürdig übereinstimme, und daß der Anreiz zu mystischen Fälschungen in der Mentalität der damaligen Judenschaft, welche von schweren Katastrophen heimgesucht und nervös zerrüttet war, als begründet angesehen werden muß; er meint sogar, in Avila eine Genossenschaft zur Fälschung mystischer Schriften entdeckt zu haben. Diese Abhandlung über Mose de Leon zählt wissenschaftlich zu den besten und wirkungsvollsten unseres Autors. Die Beweise sind zwar nicht von absolutem Zwang, aber sie haben durchgeschlagen und in der jüdischen Gelehrtenwelt die Ueberzeugung gestärkt, daß das Grundbuch der Kabbala von Mose de Leon herrührt, daß er jedenfalls an der Fälschung mitbeteiligt gewesen. In den darauf folgenden „Beiträge zur Geschichte der Kabbala" (2 Hefte, Leipzig 1852) führt er zum Teil die in der vorigen Schrift besprochenen Belegstellen weiter aus, giebt literar-historische Einzelheiten von Wert und liefert Bausteine zu einer künftigen Geschichte der älteren Mystik, die freilich nachgeprüft werden müssen, da er Bruchstücke von Werken anführt, die aus der angeblichen Kabbalistenfamilie des Gaon Scherira herstammen sollen und sicherlich nur Fälschungen sind. An ähnlichen Uebelständen leiden die beiden Schriften „Auswahl kabbalistischer Mystik" (Erstes Heft Leipzig 1853) und „Philosophie und Kabbala" (Erstes Heft Leipzig 1854); es sind Vorarbeiten für eine Darstellung der Kabbala, Material, das aus Handschriften oder schwer erreichbaren Druckschriften der allgemeinen Benutzung zugeführt wird, aber mit dem Vorwurf eines systemlosen Dilettantismus belastet. Doch muß anerkannt werden, daß wir ihm interessante Aufschlüsse über die abenteuerlichen Lebensschicksale eines der einflußreichsten Kabbalisten, des Abraham

Abulafia, zu verdanken haben und dadurch in den Stand gesetzt sind, seine groteske, tolle Mystik zwar nicht zu verstehen, aber zu begreifen und zu verzeihen. Die überaus rätselhaften und wegen ihrer Rätselhaftigkeit bei den Kabbalisten angesehenen Bücher, „Pelia“ und „Kana“, in denen ein himmlischer Geist einem dreijährigen Wunderkind und dessen greisem Großvater übersinnliche Mysterien offenbart, hat er als Plagiate erkannt und entlarvt, welche größtenteils einem Buch des Abraham Abulafia entlehnt sind (Bet ha Midrasch, T. III 1859. S. XXXVIII). Haben in der alten Kabbala gutgläubige oder verschlagene Köpfe durch Berufung auf alte Autoritäten oder gefälschte Zitate versucht, das Alter ihrer Wissenschaft zu erweisen, so ist durch die Bücher Pelia und Kana, wie an einem Schulbeispiel, dargetan, daß die Geister im Himmel, wenn sie über transszendente Dinge Auskunft geben, die Bücher auf Erden plündern.

3.

Jellinek liebte es, auf allen Jagdgebieten der jüdischen Wissenschaft frei nach Lust und Laune umherzustreifen, er hat auch hierbei manchen guten Treffer erzielt; mit sprachwissenschaftlichen und streng religionsphilosophischen Versuchen, um die er sich anfangs gar sehr bemühte, hat er jedoch wenig Ruhm geerntet. Trotzdem hat er allen Verehrern der jüdischen Wissenschaft einen großen, noch lange nicht genug gewürdigten Dienst geleistet durch seine zahlreichen Editionen handschriftlicher Werke oder Fragmente und durch eine Neuausgabe seltener und schwer zugänglicher Druckschriften, die er mit mehr oder minder wertvollen, immer aber interessanten Einleitungen und Zusätzen begleitete. So z.B. „Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur“ (Leipzig 1853), „Marsilius ab Inghen“ (Leipzig 1859), um nachzuweisen, daß die Juden sich eifrig mit der christlichen Scholastik beschäftigt und mancherlei aus deren Werken in's Hebräische übertragen haben; ferner „R. Mose ben Nachman's Dissertation

(Predigt), in der Synagoge zu Barcelona gehalten" (Wien 1872), „R. Salomo Alamis Sittenlehren usw." (Wien 1872), Bücher, die durch ihren Inhalt wie durch ihre Verfasser Bedeutung haben und den Kulturstand ihres zeitgenössischen Judentums beleuchten.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, alle seine Abhandlungen aufzuzählen, zumal dies bereits vielfach von anderen geschehen ist. Nicht übergangen oder gar unterschätzt dürfen jedoch die sechs Sammelbände werden, welche er unter dem Titel „Bet ha Midrasch" (1853—1877) zusammengefaßt hat. In den sechs Teilen des „Bet ha Midrasch" ist ein buntes Allerlei der nachtalmudischen Literatur, meist fragmentarische Stücke aus Handschriften oder aus seltenen, kaum erreichbaren Büchern zusammengestellt; volkstümliche Erzählungen, Sagen, Legenden, Kuriosa, spätere Midraschim u. dergl., alles in regellosem Durcheinander, aber als Material zu einer Kulturgeschichte des Judentums noch heute wichtig und unentbehrlich. Einleitungen am Anfange jedes Teils verbreiten sich über die Herkunft und möglichst über den Autor jedes einzelnen Stückes, aber sie dringen nicht in die Tiefe und fußen oft auf schwammigen Hypothesen, wenn sie es auch an anregenden, zur Vertiefung und Verarbeitung reizenden Bemerkungen und Angaben nicht fehlen lassen; zum Schluß pflegen sich noch Berichtigungen und Zusätze zu Stücken früherer Teile einzustellen. Von besonderer Wichtigkeit ist Teil III des „Bet ha Midrasch", weil dort das mystische Buch „Die großen Hechaloth" zum ersten Mal abgedruckt ist, auch die seltene Apokalypse des R. Simeon ben Jochaj sich daselbst findet; ebenso Teil IV, der eine andere bedeutsame Version derselben Apokalypse aus einer Handschrift wiedergibt. (Vgl. Grätz, Gesch. der Juden, Fünfter Band, Note 16.)

Die gleiche Arbeitsmethode kehrt in den mannigfachen Broschüren wieder, von denen jede einzelne als קונטרס „Skizze" oder „Abhandlung" bezeichnet ist. In einem solchen „Kuntres" (1853) wird zum ersten Mal von ihm auf die bekannten Kreuzzugsberichte hingewiesen,

die seitdem wiederholt bearbeitet worden; in einem anderen (1880) veröffentlicht er die Märtyrerverzeichnisse aus Worms und Wien, in einem dritten (1881) die Memorbücher (d. h. Verzeichnisse verdienter Toter und merkwürdige Todesfälle) der Gemeinde Deutz u. a. m.; diese Schriften sind die Anfänge einer Bewegung, welche die damals herrschende Gleichgültigkeit gegen die hebräischen Gemeindebücher und Urkunden aufrüttelte und ihre Bedeutung als wichtige Dokumente und geschichtliche Quellen in Erinnerung brachte. Schon aus seinen verschiedenartigen Veröffentlichungen geht hervor, welche Leidenschaft er für handschriftliche Werke und seltene Druckschriften hatte, und daß er infolge solcher Liebhaberei ein reiches bibliographisches Wissen sich angeeignet haben muß. In der Tat besaß er umfassende bibliographische Kenntnisse und hat hiervon treffliche, belehrende Proben in einer Reihe von Schriften mit dem unverbindlichen Titel „Kuntres"[1]) niedergelegt; es sind dies sehr dankenswerte Verzeichnisse von Erklärungsschriften und Methodologien zur Halacha und Aggada. Am Ende der bibliographischen Verzeichnisse pflegt er Berichtigungen und Ergänzungen zu früheren Angaben und Bemerkungen verschiedenster Art anzubringen und allerlei Anekdota aus seinem Manuskriptenschatz mitzuteilen. Als besonders interessant dürfen hervorgehoben werden: „Kuntres hamaggid" bibliographisches Verzeichnis der Erklärungsschriften zur Aggada und zum Midrasch (1880), „Kuntres hamafteach" bibliographisches Verzeichnis von allerlei Indizes zu Talmud und Midrasch (1881), und endlich seine letzte Schrift „Kuntres harambam" bibliographisches Verzeichnis der Erklärungsschriften zur „Mischne torah" des Maimonides mit mancherlei Zusätzen (2. Auflage 1893). In Erwägung der hier vorliegenden Ausführungen kommen wir zu dem Schluß, daß Jellinek kein neues Problem angeschnitten und kein altes Problem gelöst hat. Wohl aber hat er wichtiges Material ge-

---

[1]) Zu „Kuntres" wird alsdann noch ein die Spezialität der Skizze bezeichnendes Beiwort hinzugefügt.

sammelt und veröffentlicht, hat verschüttete Quellen wieder aufgegraben und flüssig gemacht, aus denen neue Impulse der wissenschaftlichen Forschung des Judentums zugeströmt sind; für Studien zur jüdischen Mystik und zur Volkskunde hat er Bleibendes geleistet. An seinen Schriften wird auch in Zukunft kein Gelehrter achtlos vorübergehen dürfen.

Eine schwärmerische Begeisterung für die jüdische Wissenschaft hat seine Seele bis zum letzten Tag erfüllt. Was in seinen Kräften lag und seinem Genius entsprach, hat er immerdar mit regstem Eifer aufgeboten, um für die Pflege und Förderung solcher Forschung zu wirken und zu schaffen Wie er in Wien ein wissenschaftliches Beth Hamidrasch ins Leben rief, teils um die Ergebnisse der jüdischen Forschung zu popularisieren, teils um die österreichischen Talmudisten für wissenschaftliche Bestrebungen empfänglich zu machen; wie er Schüler um sich sammelte und sie, ehe in Wien die Israelitisch-theologische Lehranstalt errichtet war, theologisch und wissenschaftlich heranbildete und förderte, haben seine Schüler und namhafte Gelehrte stets dankbar anerkannt. Der gelehrte Joel Müller, der diesem Kreis angehörte und später an der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums als Dozent für Talmud wirkte, hat sich darüber in folgender Weise ausgesprochen: „Seine Liebe zur jüdischen Wissenschaft zündete wie der glühende Strahl auch in dem Geiste der Männer, die ihm nahe kamen, das Verlangen und das Streben, die jüdische Forschung zu pflegen und selbständige Arbeiten vorzunehmen. J. H. Weiß und M. Friedmann, die gelehrten Herausgeber der Mechilta, des Sifra . . . . gestehen es in den Vorworten ihrer Schriften, mit welchem Eifer Jellinek sie zu ihrem wissenschaftlichen Wirken ermutigte, mit welcher Treue er ihnen zur Seite stand. Zu den Männern, denen er riet, die er belehrte, die er durch seine Kenntnis und seinen Geist stützte, zählen Gelehrte verschiedenster Lebensstellung, verschiedenen Glaubensbekenntnisses in nahen und fernen Ländern. Nur wer selbst von ihm zu literarischem Schaffen geweckt wurde . . . . ., der vermag das unermüdliche

Streben und die Hingebung Jellineks für die Wissenschaft und den Wert seiner treffenden Geistesblitze zu würdigen." [1])

Wer auch nur ein einziges Mal mit Jellinek in wissenschaftlichen Fragen korrespondiert hat, wird diesem Urteil beistimmen. Die enthusiastische Liebe für die Wissenschaft des Judentums und der heiße Eifer, ihr zu dienen, hat ihn erst mit seinem letzten Hauch verlassen. Die Eigenheiten und Sonderlichkeiten, welche genialen Naturen auf Erden anhaften, weil sie eben die Kehrseite ihrer angeborenen Vorzüge bilden, haben ihren trübenden Schatten auch auf seine literarischen Erzeugnisse geworfen, haben den Meister der Kanzelrede in den Augen der Gelehrten vielfach diskreditiert und haben zu seiner Unterschätzung geführt. Mit dem Tode sind die Schatten von seiner Persönlichkeit gefallen, nur das Gute und Verdienstvolle bleibt zurück. Davon ist aber auch auf literarischem Gebiet so reichlich vorhanden, daß man wohl ein Recht hat, das Goethesche Wort auf ihn anzuwenden: „Was dem Mann das Leben nur halb erteilt, soll ganz die Nachwelt geben!"

---

1) Dr. Adolf Jellinek. Gedenkblatt, von Dr. Joel Müller, S. 8.

Alexander in Jerusalem

Von

Moritz Goldstein

Man kennt die Sage, wonach Alexander der Große, beim Uebergang von Asien nach Aegypten, Jerusalem auf unerwartete Weise geschont habe. Dies die Grundlage meines Erstlingsdramas, das in den Jahren 1899 und 1900 zwischen Gymnasium und Universität entstanden ist. Der erste Akt, der hier folgt, spielt in Alexanders Lager, einige Tagemärsche von Jerusalem entfernt. Die unbeherrschte Sprache und die versteckten Jamben wird man der Jugendlichkeit des Verfassers zu Gute halten.

Erster Aufzug.

1. Auftritt.

(Alexanders Zelt. Die Vorderseite des Zeltes — Hintergrund der Bühne — ist aufgezogen. Man sieht draußen einen Opferaltar, noch rauchend von den Resten eines eben vollzogenen Opfers. In dem Zelte eine Achillesbüste. Adrast und Ephialtes, zwei Brüder aus Alexanders Gefolge, sind beschäftigt, mit Wein die glimmenden Reste zu löschen. Zwei Offiziere, ein älterer, Perdikkas, und ein jüngerer, Philotas, vorn im Zelt.)

Adrast:

Bist du unsterblich, Opferflamme? Sind alle Ströme Weins vergeblich ausgegossen, die unsere Krüge spenden? Hier lösch ich aus und dort flammt's wieder auf. Ein böser Dämon stellt uns auf die Probe, ob wir Geduld genug besitzen, hier bei den

Zelten auszuharren und müßig zuzuschauen, wie andere kämpfen.

Ephialtes:

Schweig still und gieß, mein Bruder, gieß und schüre mir nicht noch die Ungeduld, die ich schon so nur mühsam noch bezwinge — Hörst Du? Sie jubeln einem Sieger zu — Beim Herkules, dazu zog ich nicht mit, Geschäfte eines Opferdieners zu verrichten — Ich will hinab, ich auch will einen Siegespreis erkämpfen — Was schiert mich dieses hier?

Perdikkas:

So schnell wird selbst den Knaben der Achillesdienst zum Ekel?

(Adrast und Ephialtes wenden sich um.)

Adrast:

Achillesdienst zum Ekel? Wer, Perdikkas, wer gehört zu Alexanders Schar und wagt das nur zu denken?

Perdikkas:

Je nun, mich dünkt, dein Bruder sprach, „was schiert mich dieses?“ Und dieses Opfer ist doch für Achill.

Philotas (lacht.)

Ephialtes:

Ihr Unvernünftigen, wisset, weil ich aufgehe im Achillesdienste, darum schiert mich dieses Opfer nichts. Wenn ich Alexanders Zeichen folgte zum Preise des Achill, so tat ich's, um wie jener in jedem Augenblicke meines Lebens nach Ruhm zu streben, und jeder Augenblick, der diesem Streben mich entzieht, ist dem Achillesdienst entzogen.

Perdikkas:

Du zeichnest dich mit scharfen Strichen. Ja, so seid ihr alle: Knaben, die ein leerer Schein bezaubert, die für die Tat sich Worte geben lassen. Mit Schlachten zwischen Völkern fing es an, mit Lagerspielen enden wir. Jedoch, was will ich denn von

euch? Ihr macht's ja nur, wie Alexander es euch vormacht.

Adrast:

Tut nur, wie Alexander es euch vormacht, und ihr seid auf dem rechten Wege.

(Perdikkas und Philotas lachen, Perdikkas hält inne und sieht erstaunt Philotas an.)

Perdikkas:

Was hast du mitzulachen? Dünkst du dich mehr als jene?

Philotas:

Ja, Perdikkas, ja! Mich rechne nicht mit zu den „Knaben“, ich bin Mann genug, mir nicht von Gaukelspiel und Flitter die Augen blenden zu lassen. Ich sehe!

Adrast:

Was siehst du?

Philotas:

Ihr Toren, daß ich es euch sagen muß! Nicht weniger noch mehr, als daß uns Alexander hintergeht!

Adrast:

Ist's wahr, Perdikkas?

Perdikkas:

Vielleicht.

Philotas:

Vielleicht? Sprecht doch, war unsre Heimat denn nicht schön, daß wir auszogen, andere Städte, andre Länder zu besuchen? Sprecht doch, ist in Mazedonien nicht Platz genug, zu laufen und zu reiten, daß wir herüberzogen, um uns hier Bewegung zu verschaffen? War's darum, daß ein Heer von Tausenden den Hellespont überschritt? Nein, nein, erobern hieß die Losung; Mazedonien soll Herrin der Welt sein, Mazedonier die Herrscher. Nun denn, erobert habt ihr viel, — seid ihr die Herren? Ist das Krieg? Wo sind die Schätze, die

Persien euch bieten sollte, wo sind die Weiber, die dem Krieger ihre Reize lassen müssen, wenn er als Sieger schalten darf?

(Adrast und Ephialtes haben unterdessen den Opferbrand völlig gelöscht und sind nach vorn gekommen. Der Zeltvorhang schließt sich hinter ihnen.)

Adrast:

Halt, Philotas, das hat uns Alexander nicht verheißen. Um schnödes Gold und Sinnenlust kämpft Alexander nicht.

Philotas:

Ei was, moralisiert mir nicht! Setzt' ich mein Leben Tag für Tag auf's Spiel, und siege ich, so will ich herrschen. Er aber läßt euch alle nach seiner Pfeife tanzen, befiehlt euch bald zu metzeln, bald zu schonen, wie's ihm just beikommt, und speist euch ab mit ein paar Worten wie: „Nachruhm“ und „Achill“. Und ihr seid töricht genug, und laßt zu einem Popanz euren Helden euch verkehren, und freut euch damit, wie Kinder mit einer Strohpuppe. Ihr spielt die Sklaven, da ihr Herrscher über Tausende sein könntet, fügt euch den Launen eines Mannes, da ihr ganze Völker nach eurem Willen leiten könntet, und seid arm wie die Thrazier, da ihr reich sein könntet wie die Perserkönige. So tut ihr Achillesdienst.

Perdikkas:

Du bist ein Knabe, Philotas! Jene schmähst du, weil sie einem eitlen Ruhm nachstreben, und du, wonach trachtest du? Deinen Dünkel willst du befriedigen, willst, daß Alexander dir Mittel und Wege bereite, damit du deinen Stolz an geknechteten Völkern auslassen kannst. Geh, Philotas, du bist ein Knabe.

Philotas:

Es ist nicht wahr, Perdikkas, ich bin kein Knabe, ich weiß, was ich will. Nenn's Dünkel, Stolz, nenn's wie du willst, das gebe ich zu, ausgezogen bin ich, um die Herrschaft Mazedoniens über die

Welt zu tragen, und daran halte ich fest, trotz Alexander.

Adrast:
Du wirst mir unverständlich. Ist das nicht Alexanders, ist's nicht unser aller Ziel? Wenn wir Ruhm und nichts als Ruhm erringen wollen, so genügt uns der der Rennbahn und des Ringplatzes nicht. Nein, kämpfen wollen wir, und nur wenn Ares uns die Siegespalme reicht, ist sie uns wert.

Philotas:
Ihr blinden Toren, eben damit hat's ein Ende. Begrabt nur euren Mut; denn Alexander zieht nicht weiter; laßt eure Waffen rosten; denn Alexander schlägt keine Schlacht mehr — bei Issos war die letzte. O Perdikkas, schärf' ihre Augen, daß sie sehen, was klar zu Tage liegt.

Perdikkas (nickt.)

Ephialtes:
Uns schiltst du blind; doch du siehst Dinge, die nicht sind. Tu sie mir kund, die spitzfindige Sophisterei, mit der du zu dem Schluß kommst — o laß uns lachen, Bruder — zu dem Schluß kommst: Alexander zieht nicht weiter.

Philotas:
Keine Sophisterei; nein Gründe, so plausibel, daß euer kindlicher Verstand sogar imstande ist, sie zu begreifen. Erzähl mir doch, Adrast, wie lautet denn das Anerbieten, das der Perserkönig Alexandern macht? Will er ihm nicht Vorderasien, das heißt die Länder, welche wir erobert haben, überlassen, ihm die Hand seiner Tochter geben und reiches Lösegeld für die ganze Königsfamilie, um den Preis, daß Alexander von weiteren Eroberungen absteht?

Adrast:
So, däucht mich, bietens die Gesandten an.

Philotas:
Nun, und gestehe mir doch, Ephialtes, wie behandelt

Alexander die gefangenen Frauen des Darius? Etwa wie Kriegsgefangene? Etwa wie die Beute, die der fliehende Großkönig den Händen der Sieger überlassen hat?

Ephialtes:

Nein, er behandelt sie wie Könige.

Philotas:

Wie Könige, du triffst das Rechte; mit Achtung und mit Ehrfurcht naht er ihnen, wie Königen. Nur einer naht er anders. Sagt doch an, ihr Brüder, gibt es nicht seit Issos ein Weib im Lager, ein Weib von Männerstärke und Heldenkühnheit, ein Weib, das dem besten Kämpfer Mazedoniens nicht nachsteht? Kennt ihr nicht ein solches Weib, das Alexander ehrt vor seinen Kriegern, mit dem er eben jetzt wettkämpfend seine Stärke mißt, das seine Mahlzeit und sein Lager mit ihm teilt, das mit ihm sprechen darf, nicht wie die Kriegsgefangenen, nein wie . . .

Adrast:
Ephialtes: } wie die Gemahlin.

Philotas:

— oder die es werden kann. Fällt euch die Binde von den Augen? Ein Rächer Griechenlands zog er mit Tausenden nach Asien hinüber, ein Welteroberer schlug er Völkerschlachten, um als ein Eidam des besiegten Perserkönigs in Fried und Freud ein Ländchen zu beherrschen, so groß wie Mazedonien. Das ist der Ruhmestraum, den wir geträumt!

Ephialtes:

Philotas, nein, es darf nicht also enden. Eh treib ich mit dem Schwerte Alexander und seine Buhle auseinander, als daß ich das geschehen lasse. Der Aufruhr kocht in meinen Adern, ich will ihn tragen durch das Lager, daß die Massen im Zornestaumel vorwärts stürzen und Alexander mit sich reißen.

Perdikkas:

Philotas, Philotas, törichter Knabe, was hast du

angerichtet! Und wenn Alexander stehen bleibt, und wenn er Frieden schließt, was wirst du anders tun, als phrasenreiche Reden halten und — dich fügen?

Philotas:

Nein, du hochweiser Feldherr, da irrst du. Der Knabe weiß zu handeln. Den Aufruhr, den ich schüre, weiß ich zu nützen. Die Kunst, Völker zu führen, kennt nicht nur Alexander allein. Bleibt er stehen und verbraucht er seine Kraft an der Seite seiner Perserin, so laß ich ihn und führe seine Heere weiter, ohne ihn. Die Redensarten von Achilles und von dem ewig-unerreichten Schönen kann auch ich aussprechen; und seine Kriegskunst, die ihn Philipp lehrte, habe ich ihm längst schon abgelauscht. Dann mag er von seinem Königspalast aus zusehen, wie wir im Siegeslauf die Welt durcheilen, dann mag er gelb werden vor Neid oder — mit einem Kuß auf den Mund seiner Sisygambis sich tröften.

Adrast:

Ja, geh vorwärts, großer Philotas, ich bewundere dich. Nimm meine Hand und meinen feierlichen Eid: bleibt Alexander stehen, ich ziehe mit dir weiter.

Philotas:

Ich höre den Eid.

Ephialtes:

Auch ich gelobe, dir zu folgen, wenn unser König pflichtvergessen uns im Stiche läßt. Du, Philotas, sollst ihn uns ersetzen.

Philotas:

Ich nehme das Gelöbnis an; dafür gebe ich euch die ganze Welt und besser als Alexander. Darauf meinen Eid.

Adrast:

Es soll nicht bei uns beiden bleiben: in wenig Stunden hast du von hundert anderen denselben Eid.

Perdikkas:

Ist die Verschwörung fertig? Darf ich gehn, sie

Alexander zu enthüllen?

Philotas:
Was sagst du? — Du wolltest — Haha, du scherzest — nicht doch; was schreckst du uns. —

Perdikkas:
Ha ha, törichter Knabe! Muß ich dich ein drittes Mal so nennen?

(Man hört von draußen Lärm einer Menge sich nähernder Menschen.)

Philotas (bitter):
Ich höre Getöse. Alexander kommt vom Wettkampf. Geh, großer Weiser, geh ihm entgegen, verrat ihm alles, vergiß kein Wort. Der König wird dir's danken. Sitzt er in Frieden erst in seinem Ländchen, gestattet er dir vielleicht zum Lohn die schönste Perserin zum Weib zu nehmen. Dann sitzt ihr traulich bei einander und erzählt euch Geschichten vom bösen Philotas.

Perdikkas:
Kennst du mich als solchen?

Philotas:
Du scheinst's zu werden. Oder nicht? Du scherztest wirklich? Erkläre dich, ich höre Alexander kommen. Ich beschwöre dich, sprich! Du bist unser?

Perdikkas (nach einigem Zögern):
Alexander mag weiterziehen oder stehen bleiben — ich geh vorwärts!

Philotas:
Nun denn, so sind wir eins. (Gibt ihm die Hand.)

2. Auftritt.

(Der Zeltvorhang wird geöffnet. Zu den vorigen: Alexander inmitten eines ausgelassenen lärmenden Schwarmes meist junger Krieger. Unter ihnen Parmenion (ein älterer Offizier), Hephästion (Alexanders Freund) und Sisygambis, (die persische Prinzessin.)

Alexander:
Schweigen gebiete ich, Gefährten! Auf, laßt uns

sehn, ob Alexander Schätze genug besitzt, die Tüchtigkeit gebührend zu belohnen. Schleppt her, was da ist, und das Kostbarste sei nicht zu kostbar für die Besten unter den Guten.

(Diener bringen Vasen und sonstige Kostbarkeiten herbei und legen sie bei Alexander nieder. Einzelne aus der Schar der Krieger gehen nacheinander bei Alexander vorbei und empfangen aus dessen Hand die Preise.)

Alexander:

Sieh da, ein Mischkrug, von des Künstlers Hand mit Fleiß gefertigt; tritt her, Euryalos, du lenktest deine Rosse wacker und geschickt und warst der erste am Ziele. Nimm deinen Preis. Klytomedes, im Ringkampf bist du Meister — dein Lohn sei dieser Becher, und leerst du ihn, so leere ihn auf Hellas, deine Heimat. Antilochos, führ dieses Schwert — die Klinge spaltet eine Feder in der Luft — im ernsten Kampfe so wacker wie du heut deines im Spiele führtest und — zerschlugest. Hier hast du Ersatz und Kampfpreis. Du zeigtest, Pelegon, daß auch der Osten Streiter zeugt, die ihren Mann zu stehen wissen. Nimm diesen Schild, Pallas Athenes Haupt ist drauf gebildet. Du sollst dich hinter ihm nicht feige ducken, nein, von ihm, dem Dreimalfesten, gedeckt, sollst du nur um so kühner in die Feinde dringen. Deiphobos, auch du sollst mir nicht leer ausgehen — zwar überholte ich dich, doch nimmer hat der Sieg mich so viel Schweiß gekostet wie dieser — hier dieser Mischkrug sei das Zeichen, daß ich dich bewunderte. — Genug damit! Die Krieger, die ob Ihresgleichen siegten, sie sind belohnt. Tritt vor mich, Sisygambis. Du siegtest über mich, den König. Du überholtest mich, der ich an Schnelligkeit bis heute die Menschen alle zu übertreffen wähnte — du, ein Weib. Ich will dich lohnen, wie es dir gebührt. Sprich, was erbittest du dir, daß ich es dir gewähre?

Sisygambis (nach einer Pause):

Mein König, muß ich heute bitten? Sieh, müßte

ich gleich jetzt den Wunsch aussprechen — es könnte nur Tand sein, um was ich bäte. Doch wie du Großes mir gewähren willst, so will ich Großes fordern. Es kommen Augenblicke, da dem Menschen die Erfüllung eines kleinen Wunsches, einer Laune alle Schätze der Welt aufwiegt. Und einen solchen Augenblick will ich erwarten — dann will ich bitten.

Alexander:

Es sei; die Erinnerung an das, was du zu fordern hast, soll nach Jahren nicht minder lebhaft sein als heute. Bringt mir einen Becher Wein, auf daß ich spende. (Es geschieht.) Erhabener Achilles, du Inbegriff des Ewig-Unerreichten, des Unerreichbar-Schönen und Erhabenen, ich fühle, wie du mich beseelst, ich fühle eine Kraft in mir, die vorwärts drängt; das Feuer, das in meinem Busen seit Monden schwach nur unter Asche weiterglomm, es ist zur Flamme angefacht. Taten, Taten! tönt der Sehnsuchtsschrei in meiner Seele — o sieh auf mich, Achill, daß du dich freuest deines Schülers, wie er sie ausführt, groß und schön und deiner wert, mein göttlicher Achill. (Er spendet, trinkt und gibt den Becher ab.) Der heutige Wettkampf war ein Prüfstein unsrer Stärke — der trete her, der jetzt nicht Kraft genug in seinen Gliedern spürt, die Welt mit mir zu überwinden, der trete her und spreche: ich will stehen bleiben; ich kann nicht vorwärts. (Pause; dann ein Ruf aus der Menge): Wir wollen alle vorwärts! (von anderen wiederholt, bis schließlich die ganze Masse stürmisch in den Jubelruf „Vorwärts" ausbricht).

Alexander:

Ja, Freunde, jubelt, jubelt; denn nun gibt's kein Halten mehr. Wie ein Bacchantenschwarm durchrasen wir die Welt, und sie wird unser.

(Das Jubeln dauert fort, von Alexanders Worten übertönt.)

Alexander:

Nur eine kurze Rast wird noch gemacht, bevor wir unsere Waffen nach einem andern Weltteil tragen.

Jerusalem heißt eine Stadt, Jahrhunderte berühmt. Sie wird es sein, die auf Europas Boden den Abschiedsgruß uns zuwinkt. Drum ist sie auserlesen, den größten Wahrstein des Achillesreiches in ihren Mauern zu bewahren. Auf einem Berge steht ein Tempel, schön und groß vor allen anderen. Er soll ein Heiligtum des neuen Achilles werden, ein Heiligtum, in dem mein Bildnis steht. Hoch auf dem Berge sei es aufgerichtet, dem Lande, welchem wir den Rücken kehren, rufe es zu: Dein König kehrt einst wieder, und jenem neuen, unbekannten Afrika verkünde es: Schmücke dich und öffne deine Tore: denn Alexander kommt zu dir! Jubelt, jubelt, ihr Freunde! Zu neuer Lust, zu neuen Siegen leitet uns Achill. Die Zeit des Wartens und des Zauderns ist vorüber: es geht weiter! — Man rufe mir die persischen Gesandten.

Parmenion (tritt vor):

Mein König, halt! Was willst du tun? Worüber wir in wochenlanger Überlegung uns nicht einig wurden, das willst du leichtgesinnt in einem Augenblicke abtun?

Alexander:

Der Augenblick nur trifft das Richtige, wo Wochen keine Klarheit bringen konnten!

Parmenion:

Besinne dich, wo willst du hin? Dein Vater hat sich Hellas unterworfen — du hast dir den Besitz gefestigt; es war deine Pflicht. Du wolltest Eigenes vollbringen — du unterwarfst Kleinasien, es war dein Recht. Nun hast du ein Besitztum, das du leicht beherrschen kannst; du weilst in Mazedonien, zur Rechten hälst du Hellas, und links Kleinasien fest am Zügel. Nun beherrschst du Menschen, die ein Band zu einem Volke leicht verbindet; denn wir und Griechenland, wir beten zu denselben Göttern; dieselben Sitten und dieselben Bräuche erkennen beide an. Auch an Kleinasiens

Küsten wohnen Griechen, und alle anderen Völker dieses Landes sind Griechen mehr als Kinder des Ostens. Mit ihnen könntest du in Fried' und Ruhe leben; ein Volk, ein Land beherrschtest du. Indeß, du stürmst zu Menschen mit fremden Sitten, fremden Sprachen, fremden Göttern, in Länder, die noch nie ein Heer betrat, das Zeus geopfert. Wie willst du, ein Mensch, Millionen andre lenken, von einem kleinen Ländchen aus die ganze Erde? Mir schwindelt, wenn ich daran denke. Nicht doch, mein König, halt an, du reißt uns alle ins Verderben. Nimm, was Darius dir geboten. Sieh her, in meinen Händen halte ich das Schwert, das er dir sendet als Unterpfand für seinen Antrag; an deiner Seite hängt das deine dir, das du ihm geben sollst als Zeichen, daß du annimmst, was er beut. Nimm dieses, Alexander, nimm und gib das deine her. Ein Tausch und Frieden ist geschlossen.

Perdikkas (rasch vortretend):
Nein, keinen Tausch, kein Frieden, Alexander! Laß dich warnen. Versuch dein Heer zum zweiten Male nicht, daß es nicht irre an dir werde. Zu mehr als zum Herren von Kleinasien will der Soldat dich machen, dir will er mehr erobern, als blos die Hand der persischen Prinzessin. Den ganzen Erdkreis versprach er dir gefesselt zu Füßen zu legen, weil du versprachst, ihn durch die ganze Welt zu führen. Es ist ein fester Pakt, wag' nicht an ihm zu rütteln, du rüttelst an dem Pfeiler deiner Königsherrschaft.

Parmenion:
Gefährlich wird das Heer, wenn es zum Rande des Verderbens sich gerissen sieht. Halt, Alexander, ich warne dich vor deinem Heere.

Adrast (vortretend):
Nein, vorwärts Alexander, die Stimme deine Heeres spricht aus mir.

Ephialtes (ebenso):
Ja, vorwärts!

Philotas (sie zurückhaltend, leise):
Laßt ihn, laßt ihn.

Hephaestion:
Wir wollen dir so gerne folgen. Vorwärts!

Alexander:
Schweigt, schweigt! Der Widerstreit der Meinungen ist unnütz, da ich gesprochen. Selbst wenn ich sähe, Parmenion, daß es von Nutzen sei, würde ich nicht stehen bleiben, nicht zieh' ich weiter, Perdikkas, weil Rücksicht auf das Heer mich überredet — nein, weil ich will, drum stürz' ich vorwärts, weil ich ein Jauchzen fühle bei dem Gedanken, drum setz ich mir die ganze Welt zum Ziele und stürme darauf los, mag's mir zum Heil sein oder zum Verderben. Ja, könnt' ich's, mich risse es fort, die Götter vom ewigen Sitze zu stoßen und selber die Zügel der Welt zu fassen. Und wahrlich, eine fröhliche Welt sollte es werden!

Parmenion:
Halt ein, verblendeter Gotteslästerer!

Alexander (mit verhaltenem Zorn):
Hör' ich dich wieder, trockner Herold der Vernünftigkeit? Bedankt euch, Himmlische, bei ihm; es war um euch geschehen, wenn seine Warnerstimme mich nicht weckte und wieder zum Menschen machte, mit einem Mund zum Essen und einem Magen zum Verdauen. Wie ich sie hasse, diese Trefflichen. Fürwahr, du hast dich nie als Kind ins Gras geworfen und lachend Arm' und Beine zum Vater Zeus hinaufgestreckt, du hast noch nie die Lust empfunden, dein Glück für einen tollen Einfall hinzuwerfen, du mühst dich ab, mit Gründen und Beweisen ein Menschlein einen Schritt nur vorzubringen, indes ein Wort von mir die Massen durch die Welt hinwirbelt.

Parmenion:

Doch eben diese fortgewirbelten Massen werden einmal vor dich treten und fordern: Zeig, was du uns erobert. Gib, was wir fassen können mit unsern leiblichen Händen, daß wir uns im Alter ernähren und es vererben Kindern und Enkeln. Aber was du uns versprichst und was du uns gibst, das wollen wir nicht, das stoßen wir von uns; denn deine Träume, du unklarer Schwärmer, verstehen wir nicht!

(Ein schallendes Gelächter der Krieger antwortet.)

Alexander (in höchster Wut): Verräter, wahnsinniger!

(Er scheint, auf ihn zustürzen zu wollen; Parmenion entzieht sich langsam zurückweichend seinem Blicke und mischt sich unter die Menge.)

Alexander (gefaßt):

Jetzt die Gesandten.

3. Auftritt.

(Zu den Vorigen die persischen Gesandten.)

Alexander:

Auf Antwort habt ihr lange warten müssen — sie soll euch werden. Es bot mir euer König Kleinasien an — ich hab es ohne ihn, ich kann es ohne ihn behalten und werde mehr erobern — noch eine Schlacht und alles, was sich Asien nennt, ist mein. Darius hat mir nichts mehr anzubieten, er wird von mir empfangen. Der König bot mir seiner ältsten Tochter Hand — erst laßt mich Umschau halten auf der Erde, ob nicht ein Weib lebt, würdiger, Alexanders Gemahlin zu werden als die Tochter des besiegten Kodomannus. Der König bot mir Lösegeld für seine Familie — ich verschmähe es, in seiner Hauptstadt warten meiner reichere Schätze; ich brauche seine Dareiken nicht. Doch eures Königs Mutter, eures Königs Frauen und eures Königs Töchter mit allen Weibern, die um sie dienen, sind frei — ihr dürft sie mit euch führen.

Perser:
Und Sisygambis, großer Herrscher?
Alexander:
Auch Sisygambis ist frei; sie darf mit euch gehen.
Sisygambis:
Und muß ich?
Alexander:
Steht es mir zu, der Freien zu befehlen?
Sisygambis:
So dulde mich in deinen Reihen.
Alexander:
Dulden? Die Tapferkeit ist tausendmal willkommen.
Philotas (keck):
Auch wenn sie in einem Perser wohnt!
Alexander:
(wendet sich um und sucht in der Menge nach dem Sprecher; die Masse teilt sich so, daß Philotas allein in der Mitte stehen bleibt. Er sieht Alexander herausfordernd an.)
Alexander (wendet sich nach einer Pause wieder zurück und wiederholt langsam und ruhig):
Auch wenn sie in einem Perser wohnt.
Sisygambis:
Ich bleibe.
Alexander (ernst):
Prüfe dich, du Königstochter, überlege deinen Schritt. Noch ist es Zeit, noch kannst du heim. Wenn bei euch Persern glücklich sein heißt, nichts tun zu brauchen, so steht dir eine Leidenszeit bevor. Denn anspannen soll jeder seine Kräfte bis aufs äußerste. Da, frage meine Krieger, was es heißt, Achills Diener sein. Wollust des Kraftgefühls, das ist der Zaubertrank, der uns zu Göttern macht. Und diesen Kelch reicht uns der Gott nur in Arbeit und Kampf.
Sisygambis:
Alexander, wann kämpfen wir? Geht, ihr weisen Köpfe, erzählt meinen Schwestern, wie elend sie sind, in ihrem duftenden Gefängnisse, in ihrer quälenden

Muße, erzählt meinem Vater, was Leben heißt und was er mir daheim in seinen Schlössern bot.

Alexander:

Ja, erzählt eurem Herrn; sagt ihm, daß ich krank war, und nicht Alexander, als ich mit ihm um Frieden unterhandelte. Verzeihest du, Achill, daß ich es tat? Vergieb, die Schwäche soll nicht wiederkommen. (Sein Blick fällt auf das Schwert an seiner Seite.) Verhaßtes Zeugnis meines Wankens, fort mit dir, ich tausche nicht. (Er wirft es erzürnt von sich.) Man gebe dem Darius sein Schwert zurück. (Es wird von Parmenion her durch die Hände der Krieger bis zu Alexander gegeben.) Nehmt es und bringt es eurem Könige; die Verhandlungen sind abgebrochen, ihr könnt gehen.

Perser:

Wir gehen; wir kommen wieder mit dem Heere unseres Herrn.

Alexander:

Ich laß ihm Zeit zu rüsten.

Perser:

Sisygambis, wir reiten langsam auf der Straße nach Susa; wenn du dich eilst, so kannst du uns erreichen.

Sisygambis:

Hörst du, mein König, sie haben uns doch nicht verstanden.

Alexander:

Es sind Barbaren.

(Die Gesandten ab.)

4. Auftritt.

(Vorige ohne die Gesandten, später der alte Kleitos.)

Alexander (zu den Kriegern):

Doch ihr seid Mazedonier, ihr versteht mich. Laßt dem Perser seinen Harem, dem Barbaren seine Blutgier, laßt ihm den Rausch, in dem er sich und rings die Welt vergißt: Selbst wenn ihm wohl

wird in seiner Roheit, freuen kann er sich doch nie; denn er kennt dich nicht, beglückende Göttin, Schönheit. Nur der Grieche kennt dich, nur er kann sich freuen. Kommt, laßt uns ein Siegesmahl halten zu Ehren der heutigen Sieger, vor allem Sisygambis zu Ehren.

Kleitos (kommt):
Es bringen Männer eine Botschaft. Sollen sie eintreten?

Alexander:
Heut ist nicht Zeit zu Staatsgeschäften mehr. Sie sollen warten.

Kleitos:
Sie bringen Wichtiges, du mußt sie hören.

Alexander (gutmütig): Nun freilich, wenn Kleitos befiehlt, muß Alexander sich wohl fügen. Sag an, wer sind die Leute?

Kleitos:
Männer aus Jerusalem.

Alexander:
Aus Jerusalem? Kleitos, die Nachricht ist fröhlich. Wie ein Städtegründer erfreut ausruht von der Arbeit, wenn er als erstes Werk einen Tempel den seligen Göttern errichtet hat und die letzte Quader zum Giebel fügt, daß verheißungsvoll ein Teil seiner Schöpfung herrlich vollendet in die Weite schaue, so ist mir zu Mute, da ich in Jerusalem mein Schaffen auf Europas Boden beende. Laß sie ein, die Männer aus Jerusalem, ihre Botschaft soll uns die Freude des Mahles erhöhen.

5. Auftritt.

(Vorige, Samuel und Hosea (Leviten), Eleasar (Sohn des Hohenpriesters zu Jerusalem.)

Kleitos (die Gesandten hereinlassend):
Dort ist der König, dorthin wendet euch. (Die Gesandten verneigen sich vor Alexander.)

Alexander:
Seid mir willkommen in meinem Lager! Sendet euch Jerusalem, und was läßt es mir sagen?

Samuel:
Heil dir, Alexander! Es bietet seinen Gruß dir Zion, das uns entsendet, es grüßt dich Simon, der Hohepriester. Simon, der Priester, und der hohe Rat, sie sprechen also zu Alexander, dem Könige: Alexander, der Mazedonier, sandte eine Botschaft nach Jerusalem: Fallet ab von den Persern, die euch bedrücken, wendet euch von ihnen, die eure Habe sich aneignen und euren Fleiß zu nichte machen; fallet ab von ihnen und wendet euch zu Alexander, dem Mazedonier. Stellet sein Bild auf in eurem Tempel und betet ihn an — dann sollt ihr frei sein von Abgaben und Frohnden, von jeglicher Bedrückung, und sollt ein glückliches Volk sein. Simon, der Priester, und der hohe Rat antworten: Wahr ist es, daß uns der Perser bedrückt und daß seine Hand schwer auf uns lastet. Aber Jerusalem will tausendmal lieber Qualen und Leiden ertragen und dabei zu dem Gotte Israels beten dürfen, als frei und glücklich sein und einen anderen Gott verehren müssen. Darum spricht Jerusalem zu dir, dem Könige: Laß uns unser Leiden und unseren Gott. Das Glück, das du uns bringst, ist für Jerusalem kein Glück. Jerusalem lehnt deine Gabe ab.

(Bewegung.)

Alexander (nach einer Pause, zwischen Zorn und Verwunderung):
Beim Zeus, die Welt zeigt ewig neue Wunder! — Ich bin gewöhnt, daß mich die Völker mit offnen Armen empfangen, ich bin gewöhnt, daß mächtige Städte vor meiner Gottheit niedersinken — und Jerusalem lehnt ab! Ist das Anerbieten eines Königs wie das eines Krämers, daß man wählen kann dies oder jenes? Sprecht doch, wer ist denn euer Gott, den ihr der Freiheit vorziehet, was kann er, was gibt er euch, wie sieht er aus?

Samuel und Hosea (sehen sich an und schweigen.)

Alexander:
Warum schweigt ihr? Ist's ein Geheimnis eures Volkes und dürft ihr von ihm nicht sprechen?

Samuel:
Was sollen wir dir sagen von unserem Gotte?

Alexander:
Erzählt mir von seiner Macht.

Samuel:
Das kann ich nicht.

Hosea:
Das kann kein Mensch.

Samuel:
Wie niemand sagen kann, wie weit der Himmel reicht, so kann auch niemand sagen, wie mächtig der ist, der ihn schuf.

Alexander:
Er muß doch aber etwas sein. Ist er der Gott des Guten? Ist er die Sonne? Ist er der Tag?

Samuel:
Alles.

Alexander:
Das heißt, garnichts. Wie groß soll ich mir ihn denken? Erzählt mir von ihm.

Samuel:
Was?

Alexander:
Wo ist sein Thron, von dem er waltet?

(Schweigen)

Alexander:
Wie sieht er aus, der Gott, für den ein Volk sein Glück hingibt?

Samuel:
Gesehen hat ihn keiner.

Alexander:
Nun, so doch sein Bild?

Samuel:
Wir dürfen keine Bilder von ihm machen.

Alexander:
Betet ihr nicht zu ihm?

Samuel:
Wir beten zu ihm in seinem Tempel.

Alexander:
Wohnt er darin?

Samuel:
Dort wohnt er im Allerheiligsten.

Alexander:
Tretet ihr dort vor ihn, wenn ihr betet?

Samuel:
Ins Allerheiligste darf nur der Hohepriester.

Alexander:
Und er erzählt euch von der Schönheit eures Gottes?

Samuel:
Auch er sah nicht sein Antlitz.

Alexander:
Nun denn, was sieht er denn in jenem Heiligtum?

Samuel:
Nichts; das Allerheiligste ist leer.

Alexander:
So habt ihr gar keinen Gott!

Eleasar (der bisher ungeduldig zugehört hat):
Sogar den einzigen.

Alexander:
Halloh, ein neuer Streiter. Jerusalem wird zäh verteidigt. Tritt her, wer bist du?

Eleasar:
Ich bin Eleasar, der Sohn Simons, des Hohenpriesters.

Alexander:
Nun, Eleasar, magst du auch lieber ein Knecht der Perser bleiben, als euren Gott verlassen und frei sein?

Eleasar:
Ja.
Alexander:
Nun denn, so mußt du auch wissen, warum.
Eleasar:
Ja.
Alexander:
Kannst du uns mehr von deinem Gotte erzählen?
Eleasar:
Ich weiß dies eine, und das ist mehr als alles wonach du fragst: Der Gott Israels ist der einzige Gott, es gibt keinen außer ihm.
Sisygambis (lacht laut auf.)
Eleasar (verletzt):
Warum lacht das Weib?
Alexander:
Woher weißt du das?
Eleasar:
Gott selbst hat es unserm Volke verkündet.
Alexander:
Und du glaubst es ihm?
Eleasar:
Ich?
Alexander:
Euer Gott betrügt euch. Ich bringe euch ja schon einen neuen.
Eleasar:
Dein Gott ist gar kein Gott.
Alexander:
Wahrlich, du bist kühn!
Eleasar:
Meine Vorfahren haben nie von einem andern Gotte gewußt; ich will auch von keinem wissen.
Alexander:
Ah, das ist es: eine Fessel, die der Enkel nicht mehr spürt, weil sie der Ahn schon trug. Toren,

die ihr seid, daß ihr glaubt, das Alte sei das Unvergängliche. Nein, das Alte wird gestürzt, es weicht dem Neuen, Besseren, das ich euch bringe. Es gibt nur *einen* Grund, an eurem Gott zu hangen: Wenn er der Bessere ist. Er ist nicht mächtiger, nicht größer als der, den ich euch bringe, er ist nicht schöner, er ist überhaupt nicht. Bei allen Himmlischen, vermöcht' ich nur zu fassen, warum jenen und nicht den meinen.

Sisygambis:

Mein König, du hälst dich lange auf mit ihnen. Am Hofe meines Vaters tat man anders. Warum zwingst du sie nicht?

Alexander:

Ginget ihr durchs Lager und sahet ihr die Krieger und ihre Waffen? Wenn wir nun anrücken auf Jerusalem und euch zurufen: Ihr müßt! Was dann, bei eurem Häuflein Menschen?

Samuel:
Hosea: } Wehe dir, Jerusalem!

Eleasar:

Alexander, du bist ein großer König, du wolltest nicht Gewalt üben an Jerusalem. Du botest uns einen Tausch und sprachest mit uns in Frieden. Warum läßest du dich jetzt bereden durch ein Weib? Es ist vom Übel, wenn sich Frauen in den Rat der Männer mischen.

Sisygambis:

Ha, der Freche!

Alexander:

Laß ihn.

Sisygambis:

Mach ein Ende, Alexander. Sie sollen. Ich will, daß sie dein Bild anbeten. Hörst du? Ich will.

Eleasar:

Weh uns, Jerusalem fällt um eines Weibes Eitelkeit willen.

Alexander:

Narr, der du bist. Eine Gabe bringe ich euch, für die mir andere Völker zujauchzten, um einen Preis, der selbst schon Wohltat ist. Ihr wollt es nicht, aus keinem anderen Grunde als dem, daß ihr nicht wollt. Glaubt ihr wirklich, Alexander frage nach eurem Willen? Bildet ihr euch ein, wir werden die ganze Welt bezwingen und mit euch eine Ausnahme machen? Ist euer Gott mächtig, so bin ich noch mächtiger. Und so verwandle ich denn meinen Wunsch in einen Befehl und rufe euch zu, hütet euch, ihm nicht zu gehorchen!

Samuel:

Wehe über Jerusalem!

Hosea:

Zum zweiten Male soll es zerstört werden.

Eleasar:

Wir werden kämpfen.

Alexander:

Euer Verderben, wenn ihr euch widersetzt!

Eleasar:

So werden wir sterben!

Alexander:

In der Tat, auch Jerusalem hat seine Helden. Um so besser, so gibt es einen würdigen Kampf.

Sisygambis:

Du aber, Weiberverächter, sollst deinen Heldentod von meiner Lanze sterben.

Eleasar:

Du kämpfst auch mit? Ein Lachen wird sein unter den Juden bei deinem Anblick, daß die Ufer des Jordan davon erdröhnen.

Sisygambis (fährt auf, dann kehrt sie sich weg und bleibt im Hintergrunde mit abgewandtem Gesicht stehen.)

Einige Krieger:

Nieder mit ihm!

Alexander:
Laßt ihn! Ein Löwe tötet keine Mücke. (Zu den Juden:) Auf, gehet durch das Lager, betrachtet die Waffen, zählet die Krieger, prüfet ihren Mut! Dann aber eilet euch, daß ihr vor uns in Jerusalem eintreffet und meldet dorten: Wenn Alexander ein Anerbieten macht, so ist er nicht gewillt zu fragen, ob Jerusalem annehmen will, zu warten, bis es zwischen Persien und Mazedonien gewählt hat. Mit seinem Heere kommt er herangerückt, und wenn Jerusalem ihm nicht die Tore öffnet und sein Bild aufstellt im Allerheiligsten des Tempels, so wird er es zwingen mit diesem seinem Heere, das den Perserkönig geschlagen hat, und dann wehe Jerusalem und wehe seinem Gotte!

Samuel:
In Sack und Asche mit euch, ihr Kinder Israels!

Eleasar:
Die Waffen in die Hand und zum Kampfe!

(Sie gehen.)

6. Auftritt.

(Die Vorigen ohne die Gesandten).

Alexander:
Wen die Götter zum Helden wollen, dem geben sie nichts mühelos: Kämpfen ist sein Los, und das Kleinste muß er sich erfechten. Nun denn, ich bin bereit. Mit dir, du Königstochter . . . Wie, Sisygambis, was hast du? Was stehst du abgewandt und senkst das Haupt?

Sisygambis (ihm entgegen):
Jerusalem soll nicht lachen ob des kämpfenden Weibes! Alexander, wimmern soll es unter meiner Faust, sich winden vor meiner Wut; aber nicht lachen, nicht lachen.

Alexander:
Ha! Ist es das? O laß dich durch ein übereiltes

Wort des jungen Stürmers nicht kränken. Denk nicht mehr daran.

Sisygambis:

Laß sie es büßen, laß sie es alle büßen, daß man mich verhöhnte! Sei grausam —

Alexander:

Jerusalem, das Sandkorn unter Felsen, wird sich in Gutem ergeben; fasse dich, Sisygambis!

Sisygambis:

Doch wenn es widersteht, wenn es zum Kampfe kommt — — —

Alexander (aufbrausend):

Wenn es — — —

Sisygambis:

Alexander, laß mir die Rache, — daß sie nicht lachen über ein kämpfendes Weib, daß sie schreien und heulen.

Alexander:

Sisygambis, das ist kein Werk für dich!

Sisygambis:

Alexander, du wolltest mir vorhin eine Bitte gewähren. Ich schob es auf: Jetzt bitte ich dich, laß mir die Rache an Jerusalem!

Alexander (abwehrend):

Sisygambis — —

Sisygambis:

Du darfst nicht abschlagen; du hast es versprochen vor allen diesen hier. Sei König und gewähre!

Alexander:

Doch vermagst du den Zorn eines Königs zu fühlen? Du bist ein Weib.

Sisygambis:

Um so schlimmer meine Rache.

Alexander:

Armes Jerusalem, so rate ich dir, gib nach; du hast dir eine Furie zur Rächerin beschworen. — Morgen

in der Frühe brechen wir auf. Groß sind die Mühen und Gefahren, denen wir entgegengehen, Jerusalem ist nur ein Vorspiel; was nach ihm unser wartet, wissen nur die Götter. Morgen, morgen erst, und dazwischen gibt es eine endlose Nacht hinzubringen. Kommt, wir wollen sie uns verkürzen. Richtet zum Mahle, bringt herzu, was den Strom der Lust entfesseln kann! Holt Spieler und Gaukler; Thais, die attische Tänzerin, soll tanzen. Und Wein, Wein vor allem! Lasset uns schwelgen, Gefährten, gleich Göttern im Nektartrunke! Und wehe dem, den der Morgen nicht zu früh aus seinem Freudentaumel reißt! Er ist kein Hellene.

Parmenion:

Alexander, Alexander, mäßige dich doch, du ungezügelter Knabe!

Alexander:

Parmenion, alter Warner; ich muß ja so oft den Mann spielen und bin es doch noch nicht: Laß mich einmal wieder ganz Knabe sein.

Mitteilungen

aus dem

Verband der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur in Deutschland.

Herausgegeben vom Geschäftsführenden Ausschuß

No. 28. | Berlin im Dezember. | 1920/21.

Zum ersten Male seit dem Bestehen des Jahrbuches sehen wir uns genötigt, die ihm sonst beigefügten „Mitteilungen aus dem Verbande der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur in Deutschland" fortzulassen. Die Gründe hierfür sind manigfacher Art. Der Verband, der auch schon vor dem Weltkriege nur über recht knappe Mittel verfügte, hat in den langen Jahren seit Kriegsbeginn mehr als alle anderen jüdischen Organisationen die Schwere der Zeit hart empfunden. Er ist, da er über keine nennenswerten Stiftungen verfügt und von den Vereinen, mit Ausnahme einiger wenigen, in keiner Weise gefördert wird, völlig mittellos und lediglich auf die Unterstützung des Berliner Vereins angewiesen. Ihm verdanken wir es, daß das Jahrbuch bisher regelmäßig erscheinen konnte; trotz der immer wachsenden Herstellungskosten und sonstigen Schwierigkeiten hat er weder Mühe noch Opfer gescheut, um die Herausgabe des Jahrbuches zu ermöglichen. Dafür sind wir dem Berliner Literaturvereine, der schon immer der eigentliche Träger und Förderer des Verbandsgedankens war, zu tiefem Danke verpflichtet. Wir konnten ihm aber nicht zumuten, bei der gegenwärtigen ungeheuren Teuerung, die eine wesentliche Einschränkung des Umfanges des Jahrbuches zur Notwendigkeit macht, auch noch die Mitteilungen zu veröffentlichen. — Hierzu kommt, daß eine erhebliche Anzahl von Vereinen in den Deutschland entrissenen Gebieten sich befindet, und daß viele andere im Reiche selbst infolge der traurigen Zeitverhältnisse ihre Tätigkeit bisher nicht wieder aufgenommen oder gänzlich eingestellt haben,

sodaß auch die nötigen Unterlagen für ein zuverlässiges Verzeichnis sämtlicher Vereine schwer zu erlangen sind. Wir müssen uns daher mit der Fortsetzung unserer Mitteilungen gedulden, bis eine bessere Zeit anbrechen und in unsere Vereine die alte Arbeitsfreudigkeit einkehren wird. Dann werden nicht nur die Mitteilungen des Verbandes in ihrer alten Form wieder erscheinen, sondern auch er selbst, von den Vereinen gestützt und gefördert, wird zu neuem Leben erstehen.

Indessen hat der Verband auch im vergangenen Jahre sein Möglichstes getan, um die Vereinstätigkeit im Reiche nicht erlahmen zu lassen. Einige neu entstandene kleine Vereine erhielten auf ihr Verlangen vom Sekretariat Statutenentwürfe sowie mannigfache Schriften für zu veranstaltende Lese- und Vortragsabende. Dem Ersuchen, auf Verbandskosten geeignete Redner zu schicken, konnten wir aus leicht begreiflichen Gründen leider nicht entsprechen. Dagegen wurden die Vereine, die uns um Vermittelung von guten Rednern, um Auskunftserteilung oder auch um unentgeltliche Überweisung von wissenschaftlichem Material zur selbständigen Ausarbeitung von Vorträgen ersuchten, in den meisten Fällen vollauf befriedigt. Ebenso bemühten wir uns, dem Verlangen der Vereine nach einer neuen Rednerliste nachzukommen. Sie in dem alten Format herauszugeben, war uns allerdings nicht möglich; nicht nur wegen der für uns unerschwinglichen Kosten, sondern auch, weil es an Rednern mangelt, die unter den jetzigen Verhältnissen geneigt wären, weite Reisen, wie in der Vorkriegszeit, selbst gegen ein erhöhtes Honorar zu unternehmen. Um so mehr sind wir denjenigen Rednern zu Dank verpflichtet, die kein Bedenken tragen, ihre schätzenswerte Kraft auch gegenwärtig in den Dienst der Literaturvereine zu stellen. Es sind, was wir besonders freudig begrüßen, in überwiegender Zahl gelehrte Rabbiner, die uns bereitwilligst ihre Themata, darunter viele neue und zeitgemäße, einsandten und auch ihrerseits die Herausgabe einer neuen Rednerliste dringend empfahlen. Diese ist, dank dem Entgegenkommen der Redaktion der „All-

gemeinen Zeitung des Judentums" in Nr. 24, 85. Jahrg. dieses Blattes, erschienen und sämtlichen Vereinen gratis übermittelt worden. Möge sie ihren Zweck erfüllen und die Vereine an unsere alte Devise mahnen: Die Verbreitung der Kenntnis des Judentums ist die wichtigste Forderung unserer Zeit!

Ueberlebt hat der Verband sich nicht, er führt auch nicht ein Scheinleben, wie so mancher glauben mag: er leidet nur an finanzieller Schwäche, einem Uebel, das so alt wie er selber ist. Wir müssen es für heute unterlassen, auf dieses Thema näher einzugehen und den Plan für eine Reform des Verbandes, wie sie uns vorschwebt, an dieser Stelle zu erörtern. Das kann auch nur auf einer Verbandstagung erfolgen, und wir geben noch immer die Hoffnung nicht auf, daß es früher oder später möglich sein wird, die Vereine zu einer Tagung einzuberufen, um alle internen Angelegenheiten zu besprechen und über Mittel und Wege zu beraten, wie der Verband auf eine feste Basis zu stellen sei, zum Nutzen der Vereine und zur bleibenden Erinnerung an ihren Schöpfer und Gründer: Gustav Karpeles. A. K.

Der Vorstand des Verbandes

der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur in Deutschland.

Professor Dr. **J. Elbogen**-Berlin, 1. Vorsitzender. Redakteur **Albert Katz**-Berlin-Pankow, Sekretär. **Alois A. F. Marcus**-Berlin, Schatzmeister. Justizrat Dr. **Bauer**-Augsburg, Rabb. Dr. **Braunschweiger**-Oppeln, Kommerzienrat **Elb**-Dresden, Sanitätsrat Dr. med. **Fink**-Hamburg, Justizrat Dr. **Francken**-Aachen, Rechtsanwalt u. Notar Dr. **Guggenheim**-Offenbach a. M., Fabrikbes. **Aron Hirsch**-Berlin, Rabb. Dr. **Kaelter**-Danzig, Chefredakteur **J. Landau**, Fabrikant **Benas Levy**-Berlin, Geh. Kommerzienrat **Emil L. Meyer**-Hannover, Landrichter Dr. **Rippner**-Charlottenburg, Rabbiner Dr. **Rosenthal**-Cöln, Rabbiner Dr. **Samuel**-Essen, Kaufmann **Leon Scheinhaus**-Memel, Beisitzer.

Geschäftsführender Ausschuß:

Professor Dr. **J. Elbogen**, Vorsitzender. Redakteur **Albert Katz**, Sekretär. **Alois A. F. Marcus**, i. F. Veit, Selberg & Cie., Berlin W., Französischestr. 49, Schatzmeister. Chefredakteur **J. Landau**.

Sekretariat: Berlin-Pankow, Florastraße 58.

Gedenktafel

Im abgelaufenen Geschäftsjahre sind in das Reich der Ewigkeit eingegangen:

Professor Dr. **Marcus Brann**, der langjährige Vorsitzende des Vereins in Breslau und II. Vorsitzender des Verbandes der Literatur-vereine;

Rabbiner Dr. **Ferdinand Rosenthal** und

Seminarrabbiner Dr. **Saul Horovitz** in Breslau;

Professor Dr. **Gotthard Deutsch**, Dozent am Hebrew Union College in Cincinnati;

Professor Dr. **Ignaz Goldziher**, Dozent an der Landes-Rabbinerschule und an der Universität Budapest;

Dr. **Micha Josef Bin Gorion** in Berlin-Friedenau;

Professor Dr. **David Z'wi Hoffmann**, Rektor am Rabbiner-Seminar zu Berlin;

Rabbiner Dr. **Samuel Poznanski** in Warschau.

Das Andenken dieser um das Judentum und seine Wissenschaft hochverdienten Männer, die alle, auch in weiter Ferne, an den Bestrebungen der jüdischen Literaturvereine den regsten Anteil nahmen, wird in der Geschichte des Verbandes als ein gesegnetes für alle Zeit fortleben.